



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais

FRANTZ ROUSSEAU DÉUS

**IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL NO HAITI: Estudo sobre o fenômeno
contemporâneo de despigmentação “voluntária” da cor de pele à luz do
*indigenisme haïtien***

GUARULHOS

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO (UNIFESP)

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais

IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL NO HAITI: Estudo sobre o fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” da cor de pele à luz do *indigenisme haïtien*

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes da Silva

GUARULHOS

2018

Déus, Frantz Rousseau.

Identidade étnico-racial no Haiti: estudo sobre o fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” da cor de pele à luz do indigenisme haïtien. / Frantz Rousseau Déus. – Guarulhos, 2018.

133f.

Dissertação de mestrado (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, 2018.

Orientador. Dr. José Carlos Gomes da Silva

Título em francês:

Identité ethnico-raciale en haïti: étude sur le phénomène contemporain de la despigmentation "volontaire" de la couleur de la peau à la lumière de l'indigenisme haïtien

1. Identidade haitiana.
2. Despigmentação “voluntária” da cor de pele.
3. Colonização.
4. Racismo.
5. Autodiscriminação.

FRANTZ ROUSSEAU DÉUS

IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL NO HAITI: Estudo sobre o fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” da cor de pele à luz do *indigenisme haïtien*

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador. Prof. Dr. José Carlos da Silva Gomes

Aprovado em: 27 / 09 / 2018

Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomas
Universidade Estadual de Campinas

GUARULHOS
Setembro 2018

Dedico este trabalho:

A meus pais, Marie Yolène GAY e Remy DEUS.

À memória de meu irmão Jean Sterlin DEUS e de minha prima Ymaculène ISIDORE, que infelizmente nos deixaram tão cedo. Também, à memória de meus caros amigos, geógrafos: Mestre Francky ALTINÉUS, que nos deixou muito cedo de maneira trágica.

Doutor Fernando Antonio DA SILVA, infelizmente nos deixou de forma inesperada. No entanto, suas esperanças para um mundo melhor, com menos desigualdade ficam.

A todos e todas os/as desaparecidos/as de forma trágica, brutal e inesperada.

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Prof. Dr. José Carlos da Silva Gomes por ter aceitado dirigir minha dissertação, pelas suas indicações bibliográficas, pelas boas conversas que me permitiram desenvolver esse trabalho.

Aos professores Dr. Omar Ribeiro Thomaz e Dr. Deivison Mendes Faustino por terem aceitado o convite para participar da banca de defesa. E também pelos seus comentários e suas sugestões durante a qualificação que enriqueceram muito o meu trabalho.

Ao meu amigo, falecido Dr. Fernando Antonio Silva por ter lido e corrigido o texto da qualificação, que infelizmente não está mais presente para ver o texto final.

À Coordenação do Programa Pós-Graduação em Ciências Sociais – da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Universidade Federal de São Paulo – pelas oportunidades de ampliar o conhecimento e o fazer acadêmico-profissional.

Aos professores e professoras do departamento de Ciências Sociais da Unifesp, principalmente aqueles e aquelas com quais tive aula durante minha formação: Dra. Igrid Cyfer; Dra. Andreia Barbosa; Dra. Alexandra El Far; Dr. José Carlos da Silva Gomes que comentaram meu projeto e fizeram sugestões para melhorá-lo.

À professora Melvina Mendes de Araújo e o professor Uirá Felipe Garcia por terem me aceito como monitor de disciplina Antropologia IV, que foi muito proveitosa para minha formação, pois aprendi muito nos debates que ocorreram durante as aulas.

Ao Rafael Ferreira, secretário do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unifesp, por estar sempre disposto a tirar minhas dúvidas de ordem administrativa.

Aos estudantes da turma do segundo semestre de 2016 do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unifesp que comentaram meu projeto de pesquisa durante a fase inicial do meu mestrado.

A todos e todas que responderam ao questionário que apliquei nos grupos na rede social para recolher dados sobre a despigmentação “voluntária” no Haiti.

À Capes pelas bolsas concedidas durante meu mestrado.

Aos todos os meus amigos haitianos que estudam na Unicamp, que representam uma família para mim no Brasil, em particular Berno Logis, Sténio Aristilde, Chandelaine Jeanbaptiste Wesner Saint Juste, Ismane Desrosier, Sudly Rafael, Lanousse Petiotte, Vagner Charles, Tomy Felixon, Enock placide, Erzind Brisson, Johnny alouisor, Philémon delva, Jn. Renel Francois e outros.

Aos meus amigos brasileiros do IFCH-Unicamp, especialmente: *zanmi-m* André Pelizario, Lucas Forlevisi, Livan Chiroma, Jhonathan Julião, Gabriela Sepa, Rafaela Cotomacci, Silvio Dos Santos, Gustavo di Rei, Ian Gabriel, Milena Brentini, Mileide Melo entre outros.

Aos meus amigos de Lycée Nord Alexis de Jérémie: Fritz Gerald Jean e Junior Jean. A meus colegas do programa FIA da Université Adventiste d’Haïti: Jasmin Dérismé, Wilckenson Duc.

A todos(as) brasileiros(as) com quais tenho boa amizade: Ana Beatriz Moreira, mãe Gloria Marli, senhor Augusto.

Aos meus pais, Yolène GAY e Remy DEUS, que sem a contribuição financeira, emocional etc. de ambos, nunca chegaria a escrever uma dissertação de mestrado, tampouco defendê-la, por isso sou eternamente grato a vocês.

Aos meus irmãos: Reginald Deus, Jean Raymond Deus, Jameson Idale, a minha irmã Françoise Deus, a meu sobrinho Jean Richard Deus pelos carinhos, e boa convivência.

Aos familiares que me acolheram em Porto-Príncipe depois de concluir meu ensino médio: minha querida tia Lucienne Gay, minha prima Michelène Gay e seu companheiro Eluc Aptimus. Também outros familiares que sempre me encorajam: minha madrinha e Malène Gay, minha tia Yvrose Gay, meu primo Manacey Clermont.

A minha inestimável amiga e companheira, Patrícia Lemos Silveira, pela sua disponibilidade, pelo seu carinho, e por ter lido e me ajudado a corrigir e organizar esse trabalho.

A meu grande amigo Dieumettre Jean pelas boas conversas sobre o indigenismo e pelo compartilhamento das angústias durante o desenvolvimento desse trabalho. Finalmente, a todos(as) aqueles(as) que contribuíram, de alguma forma, para que esse trabalho fosse realizado, minha gratidão eterna.

IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL NO HAITI: Estudo sobre o fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” da cor de pele à luz do *indigenisme haïtien*

Frantz Rousseau DÉUS

Orientador: Dr. José Carlos da Silva Gomes

RESUMO

O Haiti tornou-se país independente a partir de uma importante revolução de escravizados, liderada inicialmente por Toussaint Louverture e concretizada por Jean Jacques Dessalines em 1804, construindo um imaginário positivo e um símbolo da resistência pelos negros. Ao mesmo tempo ele se tornou uma ameaça para as potências escravagistas naquela época que trabalhavam para isolá-lo. Depois da revolução, os intelectuais haitianos além de lutar para defender o país, procuraram também construir uma identidade positiva da raça negra. No entanto, no final do século XIX para o início do século XX ocorreram conflitos internos de naturezas diversas entre negro e mulato que possibilitaram aos Estados Unidos ocupar o Haiti, dominando-o política, econômica e culturalmente durante 29 anos, de 1915 a 1934. Para superar os conflitos internos e combater essa ocupação, surgiu o *Indigénisme haïtien*. Os intelectuais desse movimento apostaram em valorizar a cultura haitiana de matriz africana; construir uma identidade haitiana capaz de englobar diferenças e/ou diversidades existentes na sociedade haitiana. Todavia, nesses últimos anos, surge no país um fenômeno de natureza oposta, que é o “branqueamento” ou a despigmentação de cor da pele, concebido como um mecanismo a partir do qual uma pessoa “voluntariamente” usa produtos para clarear a sua pele. Com base nas escritas de certos autores indigenistas, sem deixar de lado a influência da indústria cosmética e de beleza sobre aqueles(as) que recorrem a essa prática, abordamos essa problemática como ligada ao desafio de construir uma identidade haitiana na contemporaneidade capaz de englobar diferenças sem promover hierarquização baseada nas características físicas, ao mesmo tempo, capaz de superar os legados do passado escravista. Para tanto, essa problemática é tratada em três capítulos. No primeiro, discutimos como *indigenistas* na primeira metade do século XX tentaram resolver a questão da identidade haitiana. No segundo, apresentamos alguns elementos, dentro dos limites, capazes de explicar o fenômeno de despigmentação. No último, demonstramos a preponderância da estrutura socioeconômica haitiana e a ideologia racista herdadas da colonização no fenômeno de despigmentação.

Palavras-chave: Identidade haitiana, despigmentação “voluntária” da cor de pele, colonização, racismo, autodiscriminação.

**IDENTITÉ ETHNICO-RACIALE EN HAÏTI: Étude sur le phénomène
contemporain de la despigmentation "volontaire" de la couleur de la peau à la
lumière de l'indigenisme haïtien**

Frantz Rousseau DÉUS

Orientador: Dr. José Carlos da Silva Gomes

RÉSUMÉ

Haïti est devenu un pays indépendant à partir d'une grande révolution menée par des esclavisés, initialement menée par Toussaint Louverture et concrétisée par Jean-Jacques Dessalines en 1804, construisant un imaginaire positif et un symbole de résistance pour les noirs. En même temps, il devenait une menace pour les puissances esclavagistes à cette époque qui travaillaient afin de l'isoler. Après cette révolution, les intellectuels haïtiens luttèrent non seulement pour défendre le pays, ils cherchaient également à construire une identité positive de la race noire. Cependant, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, des conflits internes de natures diverses entre noir et mulâtre ont permis aux États-Unis d'occuper Haïti, en le dominant sur le plan politique, économique et culturel durant 29 ans, 1915-1934. Afin de surmonter les conflits internes et de lutter contre cette occupation, l'Indigenisme haïtien a émergé. Les intellectuels de ce mouvement pariaient sur la valorisation de la culture haïtienne de matrice africaine; construire une identité haïtienne capable d'englober différences et / ou diversités existant dans cette société. Cependant, au cours des dernières années, apparaît dans le pays un phénomène de nature opposée, qui est le "blanchiment" ou dépigmentation de la couleur de peau, conçu comme un mécanisme à partir duquel une personne utilise des produits "volontairement" pour éclaircir la peau. En se basant sur des écrits de certains auteurs de l'Indigénisme, sans laisser de côté l'influence de l'industrie cosmétique et de la beauté sur ceux et celles qui ont recouru à cette pratique, nous l'abordons comme étant liée au défi de construire une identité haïtienne contemporaine capable d'englober les différences sans promouvoir une hiérarchisation basée sur des caractéristiques physiques, en même temps capable de surmonter les héritages du passé esclavagiste. Ainsi, ce problème est traité en trois chapitres. Dans le premier, nous tentons d'expliquer comment des indigénistes au cours de la première moitié du XX^e siècle essayaient de résoudre la question de l'identité haïtienne. Dans le second, nous présentons des éléments capables d'expliquer le phénomène de dépigmentation. Dans le troisième et dernier, nous démontrons la prépondérance de la structure socio-économique d'Haïti et de l'idéologie raciste héritées de la colonisation dans le phénomène de dépigmentation.

Mots-clé: Identité haïtienne, dépigmentation "volontaire" de la couleur de la peau, colonisation, racisme, autodiscrimination.

**IDANTITE ETNIKO-RASYAL NAN AYITI: Yon etid sou fenomèn chanje koulè
po jounen jodia baze nan mouvman *indigenisme haïtien***

Frantz Rousseau DÉUS

Orientador: Dr. José Carlos da Silva Gomes

REZIME

Ayiti te vin tounen yon peyi endepandan gras ak yon gwo revolisyon ke moun ki te nan esklavaj yo te fè. Okòmansman se te Toussaint Louverture ki t ap kondwi revolisyon sila, men se te ak Jean-Jacques Dessalines li te vin konkretize nan lane 1804, sa te vin bati yon imajinè pozitif epi se te yon senbòl rezistans pou pèp nwa a. An menm tan tou, Ayiti te vin parèt yon menas pou peyi kolonizatè yo, se poutèt rezon sila a ki fè yo tap lite pou te izole li. Apre revolisyon an, entèlektyèl ayisyen yo te batay pou defann peyi a, nan menm tan sa, yo t ap chache bati yon idantite pozitif pou pèp nwa a. Sepandan, nan fen dizivyèm syèk la epi nan kòmansman ventyèm lan, te gen konfli anndan peyi ant nwa ak milat, sa te pèmèt Lèzetazini okipe Ayiti, epi domine li politikman, ekonomikman ak kiltirèlman pandan 29 lane, ki te soti nan lane 1915 pou rive 1934. Pou te simonte konfli entèn yo epi konbat okipasyon sila, Endijenis Ayisyen an te pran nesans. Entèlektyèl yo ki te fè pati mouvman sila te sijere pou valorize kilti ayisyen lan ki gen rasin afrikèn; yo te pwopoze pou konstwi yon idantite ayisyèn ki kapab anglobe diferans ak/oswa divèsite ki egziste nan sosyete sila a. Sepandan, nan dènye ane sa yo, parèt nan peyi a yon fenomèn ki gen nati opoze ak sa endijenist yo t ap fè pwomosyon an, fenomèn sila se "blanchiman" oswa chanje koulè po, ki se yon mekanis kote yon moun ak "pwòp volonte l" itilize pwodwi pou li eklèsi po li. Baze sou sa ki ekri nan liv kèk otè endijenist, san nou pa mete sou kote enfliyans endistri kosmetik ak bote genyen sou moun ki ap fè pratik sila, nou abòde fenomèn sila kòm yon bagay ki gen gwo relasyon ak defi pou bati yon idantite ayisyèn nan epòk kontanporen an ki kapab anbwase diferans ak divèsite ki genyen nan sosyete sila a, san yo pa fè pwomosyon pou yon kokennchenn karakteristik fizik odetriman de kèk lòt, nan menm tan sa a, ki kapab simonte eritaj esklavajist yo. Se konsa, nou trete pwoblematik sila a nan twa chapit. Nan premye a, nou diskite sou fason entèlektyèl indijenist yo te eseye rezoud kesyon idantite ayisyèn nan nan premye mwatye ventyèm syèk la. Nan dezyèm lan, nou prezante yon seri eleman ki kapab ede nou konprann fenomèn chanje koulè po a nan sosyete ayisyèn nan. Finalman, nou demontre kijan estrikti sosyo-ekonomik sosyete ayisyèn nan ak ideoloji rasis ki soti nan kolonizasyon kontribiye pou fè moun chanje koulè po yo.

Mo-kle: idantite ayisyèn, chanjman "vonlontè" koulè pó "volontè", kolonizsyon, rasis.

SUMÁRIO

Introdução	14
Premissas sobre a identidade.....	18

CAPÍTULO I:

O INDIGENISMO HAITIANO E A PROBLEMÁTICA DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE..... 26

1.1. Surgimento do <i>indigénisme haïtien</i>	26
1.2. Identidade haitiana segundo os escritores à margem do movimento indigenista.....	31
1.3. Identidade haitiana segundo os escritores da revolução indigène	33
1.4. Os escritores da Revista <i>les Griots</i> e identidade haitiana	44
1.5. Identidade haitiana nos Afro-indigenistas revoltados	51
1.6. Cisões do movimento indigenista.....	53

CAPÍTULO II:

O FENÔMENO CONTEMPORÂNEO DA DESPIGMENTAÇÃO “VOLUNTÁRIA” NO HAITI..... 56

2. Conceituação de despigmentação “voluntária” (DV).....	56
3. Investigação sobre alguns incentivos à despigmentação	58
4. Propaganda publicitária no Haiti: uma atualização de preconceitos históricos de cores	60
4.1. O uso de produtos de clareamento: a questão de beleza	67
4.2. Uso de produtos despigmentantes: questão sedução e de <i>status</i>	71
5. O fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” através da crítica .	75
5.1. A crítica da inteligência atual	75
5.2. Efeitos nefastos da despigmentação: crítica de dermatologistas e de respondentes do questionário.....	78
6. <i>Faire peau neuve</i> : escapatória da discriminação e da estigmatização	83
7. O reconhecimento social das pessoas despigmentadas	86

CAPÍTULO III:

ESTRUTURA, IDEOLOGIA RACISTA NA SOCIEDADE HAITIANA E SUAS IMPLICAÇÕES NO FENÔMENO DA DESPIGMENTAÇÃO “(in)VOLUNTÁRIA” 90

3. Processo de racização na sociedade haitiana 90

3.1. Cor de pele na estruturação da sociedade haitiana pós-escravista..... 93

3.2. Permanência da estrutura e da ideologia racistas na sociedade haitiana e sua implicação no fenômeno da despigmentação da cor de pele..... 96

3.3. Despigmentação da pele no Haiti como resultante da ideologia e da estrutura racista..... 102

Considerações finais 110

Referência bibliográfica 113

Referências midiáticas..... 120

Anexos do questionário aplicado..... 121

INTRODUÇÃO GERAL

A questão da cor da pele foi tão discutida no pensamento social haitiano, que parece que ela assume caráter de um problema “superado”. Como foi consolidada uma organicidade intelectual interna pós-independência na segunda metade do século XIX desse país, tendo entre seus principais objetivos defender o negro, apresentar para o mundo moderno a perfectibilidade da “raça negra” e sua contribuição à civilização, faz-se referência aqui aos pensadores haitianos tais como Louis Joseph Janvier, Justin Dévost, Anténor Firmin, Hannibal Price entre outros. E os trabalhos publicados pelos intelectuais da segunda etapa do *indigénisme haïtien*, na primeira metade século XX, reforçaram esse debate. Por isso, devo dizer que nunca pensava que ela poderia ser uma problemática que me interessaria.

Estando fora do Haiti por motivo de estudos, ao perceber as lutas e mobilizações que estão sendo feitas em diversos lugares do mundo, especificamente no Brasil, contra o racismo, discriminação, preconceitos de cor, e em consequência, os debates sobre políticas de ações afirmativas (como cotas raciais nas universidades) para as pessoas de pele preta, parda e indígena, percebo que apesar de certos avanços, esse velho problema continua persistindo nas sociedades atuais.

Também, parece-me que experiências vividas e leituras de certas obras¹ suscitam em mim o interesse de trazer uma reflexão sobre a questão da cor da pele, que continua ser algo tenso até nas sociedades onde há uma predominância de pessoas de pele negra e que tinham debates consistentes sobre a importância da posituação das características das pessoas negras.

Nesse sentido, para refletir sobre essa questão, trago para o debate o fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” da pele (conhecido também como branqueamento² de cor da pele) através de cosméticos e outros procedimentos no Haiti. O estudo do fenômeno não visa exclusivamente sua apreensão sigilar, mas, a partir das

¹ Casa-grande & Sensala de Gilberto Freyre; Integração do negro na sociedade de classes de Florestan Fernandes; Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica de Edward Telles; Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro de Thomas E. Skidmore etc...

² Devo esclarecer que o referido branqueamento difere da ideologia do branqueamento desenvolvida no Brasil depois da abolição da escravatura, obtido através de injeção do sangue branco por meio de relacionamentos interraciais para poder cada vez mais branquear as próximas gerações da população, que ganhou legitimidade no meio acadêmico. No Haiti isso é um ato “voluntário” que vem sendo conduzido por ações cotidianas individuais não sistematizadas ideologicamente por certos(as) haitianos(as).

análises, nos propomos discutir diferentes momentos de constituição da identidade haitiana. Assim, neste trabalho, abordaremos para além do fenômeno da despigmentação da pele, um segundo processo de natureza antitética de construção da identidade haitiana na modernidade. Referimo-nos ao Movimento *Indigéniste haïtien*, que surgiu em oposição à ocupação estadunidense (1915-1934). Este movimento orientou-se pela valorização da cultura de matriz africana, da cor de pele negra, referenciado-se em lutas históricas que surgiram desde a independência nacional e resistência ao (neo)colonialismo, e que postulava pela positividade dos valores nacionais. O fenômeno da despigmentação “voluntária” da cor da pele se inscreve na contemporaneidade. Sua concretude pode ser aferida em vários artigos publicados por jornais haitianos (Le Nouvelliste 2012; 2014; 2016 a; 2016 b), reportagem de televisão (Télévision Pacifique, 2017) e reportagem radiofônica (Radio Caraïbe Haïti, 2018); por fim, é possível observar o aumento da venda de produtos cosméticos destinados a clarear a cor da pele nas principais cidades do Haiti (LE NOUVELLISTE, 2016 a).

Tratamos a despigmentação “voluntária” da pele não apenas enquanto ação individual, embora seja esta a face mais visível, mas como fenômeno antropológico, isto é, relacionado ao desafio de superação do dualismo interno negro *versus* mulato, implantado pelos colonizadores na sociedade haitiana, sendo que o primeiro foi assumido ideologicamente como inferior ao segundo (LABELLE, 1987). Acredita-se que o crescimento da prática de despigmentação “voluntária” da pele esteja ligado à dificuldade de se construir um modelo de beleza que se fundamente na diferença e/ou diversidade, sem promover uma hierarquia arbitrária baseada na cor da pele e de outras características corporais.

Admitindo-se a corroboração dos estereótipos que caracterizam a beleza ideal promovida pelo Ocidente no fenômeno da despigmentação (Delporte, 2006), defendemos a ideia de que a sociedade haitiana pós-escravidão se constituiu sobre uma representação que tende a uma supervalorização daqueles e daquelas que têm a pele clara em detrimento daqueles e daquelas que têm pele preta. Essa ideia, aqui mencionada, seria o ponto de partida para entender o que alimenta em muitos(as) haitianos(as) um sentimento de inadequação, um tipo de não aceitação da cor preta, que produz neles(as) o desejo de aproximar-se da cor valorizada e considerada como símbolo da beleza por excelência.

Nossa investigação baseia-se em uma abordagem sociohistórica da problemática de construção da identidade haitiana, em que a cor de pele tinha/tem um lugar de

destaque. Para explorar o impacto da colonização, bem como a influência do cânone de beleza promovido pelo mundo ocidental nas sociedades anteriormente colonizadas, em particular a do Haiti, mobilizamos um corpus teórico que aborda termos como: identidade, preconceitos de cor, racismo, padrões de beleza, propaganda publicitária, despigmentação “voluntária”, entre outros.

Em um primeiro momento, para a problemática da identidade, inquiremos certas obras produzidas por alguns indigenistas, em particular Jean Price Mars, nas quais exploramos o modo como esses escritores entenderam os conflitos sociais no Haiti durante a ocupação estadunidense na primeira metade do século XX e suas propostas para resolvê-los.

Num segundo momento, para examinarmos fatores que podem incentivar certas pessoas negras a colocar sua saúde em risco através do uso de cosméticos e outros procedimentos para clarear a pele no Haiti, analisamos opiniões de alguns praticantes de despigmentação “voluntária”; e para entender como essa prática é vista pela sociedade, exploramos opiniões de alguns não praticantes.

Para tanto, fizemos um levantamento de opiniões em diversas fontes. Uma delas foi a aplicação de um questionário em três grupos de haitianos na rede social - *Facebook*. Os grupos foram selecionados com base no número de pessoas que eles tinham durante o período da elaboração desse projeto de pesquisa. Esses grupos são: *Haiti chérie*³ com 117.228 membros; *Jeunesse montante*⁴ com 29.319 membros; *Poétisons*⁵ com 6.670 membros. Eles reúnem haitianos e haitianas de todas as regiões do Haiti e também os que vivem em outros países para, através dos grupos, compartilhar informações sobre as atualidades sociais, políticas, culturais etc. nacionais como internacionais. Ao selecioná-los, pensávamos que pela quantidade de membros, encontraríamos em torno de 50 respondentes, porém depois de mais de três meses, o questionário foi respondido apenas por trinta e nove (39) pessoas. E, para chegar a esse número, tive que atualizá-lo toda semana.

³ Haiti chérie com 117.228 membros: Link do grupo Haiti chérie <https://www.facebook.com/groups/haiti.cherie.1804/members/> Última consulta, 16/05/2017.

⁴ Jeunesse montante com 29.319 membros: <https://www.facebook.com/groups/jeunessemontante/members/> Última consulta, 16/05/2017.

⁵ Poétisons com 6.670 membros): poétisons-nous: <https://www.facebook.com/groups/242209322471810/?fref=ts> , Última consulta 16/05/2017. O número de membros de cada grupo varia todo dia, pois os grupos são muito dinâmicos, há gente que sai há gente que entra. Dessa forma, números de membros mencionados correspondem ao momento que escrevemos o projeto desta pesquisa.

Antes de tudo, devemos pontuar que as respostas ao questionário, numa fase ainda preliminar de investigação, trouxeram elementos importantes que nos permitiram direcionar esta pesquisa, na medida em que as respostas fornecidas possibilitaram olhar para diversas dimensões da nossa problemática, como padrão de beleza, pressões sociais, estigmatização, questões de saúde, etc.

Foram consideradas também opiniões emitidas por meio de reportagens: 1) uma reportagem⁶ produzida em um programa de televisão; 2) uma reportagem radiofônica publicada recentemente⁷. Além disso, alguns artigos de jornal⁸ foram tomados como outra fonte importante para essa pesquisa. Por meios deles, acessamos o ponto de vista de usuários de produtos, jornalistas, dermatologistas, professores, sociólogos etc, sobre a questão da despigmentação “voluntária”. Por fim, foi realizada uma entrevista não formal com uma vendedora de cosméticos despigmentantes no início do ano 2017 no Haiti.

Para tratar os dados recolhidos nessas diversas fontes, procedemos a uma seleção das opiniões dos respondentes, separando as opiniões recolhidas. De um lado, foram explanadas visões de quem pratica despigmentação “voluntária” e de outro lado, foram apresentados pontos de vista daqueles e daquelas que não aderem a essa prática.

As nossas análises do segundo universo de pesquisa, o Movimento *Indigéniste haïtien* pautou-se em investigação de natureza bibliográfica. Foram selecionadas obras clássicas que, em diferentes contextos históricos da sociedade haitiana, problematizaram a questão da identidade considerando-se a perspectiva étnico-racial. De maneira geral, procuramos responder neste trabalho às seguintes perguntas:

Como os intelectuais do indigenismo abordaram a questão de identidade haitiana? O que explica este fenômeno (despigmentação) em pleno século XXI em uma sociedade

⁶ A reportagem analisada tem uma duração de 43 minutos e 35 segundos. Foi transmitida em um programa de televisão chamado *On dit tout*, apresentado pela Sra. Ange Bellie Andou, no Télé Pacific, um canal de televisão haitiano. O título do vídeo é "Moun kap douko yo ki vle vin blan men danje ki gen lan sa" (Pessoas que se despigmentam, que gostariam de se tornar brancas, os efeitos negativos que contêm neste tipo de prática). Em seguida, foi publicada no YouTube em 18 de março de 2017 no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=-1lLuh33Nps>, Última consulta 19/04/2018.

⁷ Essa reportagem radiofônica foi realizada pela jornalista Lydie Alexandre da Rádio Caraïbe no Haiti no dia 25/04/2018. E foi disponibilizada no YouTube na mesma data. Numa gravação de 39 minutos e 36 segundos, a parte que aborda a despigmentação voluntária da pele começa a partir de 29 minutos dentro dessa gravação. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hyWGcMJLUi4> Última consulta, 25/04/2018.

⁸ Para artigos de jornal, analisamos artigos publicados pelo jornal *Le Nouvelliste* sobre este assunto, pois este não só é um dos jornais que ocupam um lugar de destaque na imprensa escrita no Haiti, mas também publicou vários artigos abordando a questão do clareamento da pele.

predominantemente negra? Qual seria a concepção dos/das praticantes desse ato sobre sua cor da pele? Como eles/elas são vistos/as diante da sociedade? Será que eles/elas conseguem o reconhecimento que estão procurando? Qual papel desempenhado pela estrutura social haitiana na reprodução da discriminação?

Previamente apresentamos algumas considerações sobre a noção de identidade, em seguida, dividimos o restante do trabalho em três capítulos. No primeiro, apresentamos a perspectiva do *indigénisme haitien*; como seus intelectuais entenderam a problemática da identidade; como lidaram com os conflitos internos que favoreceram aos Estados Unidos ocupar o Haiti; também esclarecemos algumas cisões e contradições no interior desse movimento.

No segundo capítulo, abordamos o fenômeno de despigmentação “voluntária” (DV) na sociedade haitiana, percorrendo sobre a sua natureza; expondo a preponderância do passado escravocrata e o papel desempenhado pela indústria cosmética nessa prática; de um lado, através das opiniões de vários(as) praticantes, apresentamos alguns motivos que alimentam o desejo deles/delas de aderir a essa prática, de outro lado, expomos certas críticas que diversas pessoas fazem a essa prática.

No terceiro e último capítulo, sem minimizar o peso das indústrias cosméticas e de beleza, apresentamos como o passado escravista e a ideologia racistas herdados da colonização são fundamentais para entender o que leva certos(as) haitianos(as) a usar produtos para clarear suas peles. Ou seja, admitimos que a compreensão do fenômeno contemporâneo da despigmentação “voluntária” da cor da pele no Haiti deve necessariamente passar para uma articulação entre ideologia racista que predomina no mundo moderno e estrutura social racista. Portanto, postulamos que a despigmentação é uma dimensão das manifestações do racismo contemporâneo.

PREMISSAS SOBRE A IDENTIDADE

A identidade é uma questão multissecular. Embora seja um conceito muito discutido, sobretudo, nas áreas de Ciências Sociais, ela continua até hoje a suscitar muitos debates de várias naturezas, principalmente na Antropologia, onde é usada para explicar o posicionamento e a afirmação dos indivíduos como sujeitos sociopolíticos e culturais nas estruturas sociais nas quais se inserem.

Entende-se que a conceitualização da identidade muda da mesma maneira que muda a própria ideia de identidade. Embora existam elementos nas realidades socioculturais que possam servir para construir um tipo de identificação social, do ponto de vista teórico, a identidade só é apreensível através dos discursos e análise das representações. Dessa forma, Hall (2013, p.22) salienta que a identidade é uma narrativa, uma história; algo construído, enunciado, não se trata de algo encontrado pronto num determinado lugar. E, no que diz respeito à “identidade negra”, Hall afirma que ela nunca esteve “à nossa disposição”. Ela sempre foi uma identidade instável no plano político, cultural e psíquico.

Ainda que Hall não faça uma referência clara à escravidão na afirmação acima colocada, deduzimos que essa perspectiva explicita que a negação violenta dos negros da categoria de ser humano pelos colonizadores europeus impossibilitava criar qualquer tipo de auto-afirmação positiva sustentável. Pois não é um exagero afirmar que, desde a implantação do sistema escravocrata no continente americano, uma afirmação efetiva do negro como sujeito só foi possível quando Toussaint Louverture⁹ derrotou os colonizadores. No Art. 3. da *Constitution de 1801* promulgada por ele, está escrito : “*Il ne peut exister d'esclaves sur ce territoire, la servitude y est à jamais abolie. Tous les hommes y naissent, vivent et meurent libres et Français*” (Não pode haver escravos neste território, a servidão é abolida para sempre. Todos os homens nascem aqui, vivem e morrem livres e franceses) (Constitution de 1801 apud Louis Joseph Janvier, 1885 p.9). Nesse sentido, Santo Domingo é concebido como primeiro país dos tempos modernos a ter proposto uma reflexão não só sobre os homens, em toda a sua complexidade, social, econômica, racial, mas também sobre o “grande problema do século XX: o problema colonial” (CÉSAIRE 1960 apud Périna, 1997 p.37).

Ao discorrer sobre a questão de identidade, Hall (1995, p.10) apresenta três concepções. A primeira corresponde a uma concepção individualista do sujeito. Isto é, a identidade concentrada em uma pessoa. O sujeito prevaiente nessa concepção é o

⁹ Líder da revolução haitiana, François Dominique Toussaint Louverture nasceu em Saint-Domingue em 20 de maio de 1743 e faleceu em 8 de abril de 1803 na prisão Fort de Joux na França. Foi um combatente pela liberdade dos Negros escravizados e defensor da igualdade entre os homens. Na data de 29 de agosto 1793 ele declara: “*Je suis dit-il, Toussaint Louverture. Mon nom s'est peut-être fait connaître jusqu'à vous. Je veux que la liberté et l'égalité règnent à st-domingue. Je travaille à les faire exister. Unissez-vous à nous, frère et combattez avec nous pour la même cause*” (Périna, 1997 p. 41). No decorrer de uma prolongada luta pela independência, Toussaint Louverture conduziu os africanos escravizados a uma vitória sobre os colonizadores europeus, aboliu a escravidão e assegurou o controle da colônia pelos nativos em 1797 e governou a Ilha até 25 de agosto 1802, data em que foi sequestrado pelos franceses (Périna, 1997, ibidem).

sujeito iluminista que geralmente foi descrito como europeu do sexo masculino, dotado das capacidades de razão, consciência e ação. Uma segunda concepção destacada pelo autor é a sociológica. Nesta, a identidade é formada na interação entre o indivíduo e a sociedade. E o sujeito nessa concepção possui uma essência interior que é o *eu real*, mas este é formado e modificado em diálogo contínuo com os mundos culturais *externos* e com as identidades que eles oferecem. Ainda, nesta concepção, a identidade faz a ponte entre o interior e exterior (entre o mundo público e privado) (HALL, idem, p.11, *grifo do autor*). Na concepção sociológica, a identidade deixa de ser algo unificado e fixo como foi previsto na concepção iluminista. O autor sublinha que:

O sujeito, que anteriormente tinha experiência de uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto, não de uma, mas de muitas identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades que compunham as paisagens *lá fora*, e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as necessidades objetivas da cultura, estão ruindo como resultado de uma mudança estrutural e institucional. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais aberto, variável e problemático (HALL, idem, p.11 -12, *grifo do autor*).

Ao analisar essa segunda noção de identidade na perspectiva halliana, percebe-se que a mudança e a flexibilidade se tornam a essência da identidade na modernidade. Resultou-se disso o sujeito pós-moderno. Trata-se, segundo o autor, da terceira concepção de identidade. Portanto, ela passou a ser concebida como “*uma festa móvel*: formada e transformada continuamente em relação às maneiras pelas quais somos representados e tratados nos sistemas culturais que nos circulam” (Hall 1987 apud Hall, 1995, p.12). Nessa linha, o autor deixa entender que é impossível existir uma identidade segura, estável, unificada e coerente. Pois, na medida em que os sistemas de significado e de representação cultural estão sendo multiplicados, os indivíduos passam a se confrontar com uma multiplicidade difusa, confusa e fluida de identidades possíveis, eles podem se identificar com cada uma delas. Assim, a identidade pode ser modificada de acordo com o modo como o sujeito é tratado ou representado. O que faz com que a identificação não seja mais automática, mas pode ser ganha ou perdida (HALL, 1995, p.18).

Interessa-nos uma outra abordagem sobre identidade apresentada por Oliveira (1975). Ao explorá-la num contexto interétnico, o autor pressupõe a existência de duas dimensões na construção da identidade: a pessoal ou individual e a social ou coletiva. Postulando que o reconhecimento é fundamental para a construção de uma identidade, o

autor ressalta que “se entre uma ocasião e outra um indivíduo não pode ser reconhecido como uma mesma pessoa, nenhuma identidade social poderia ser construída” (Oliveira, 1975, p.5). As duas dimensões da identidade possuem um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõem relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações. Exemplificando que, no âmbito das relações interétnicas, este código tende a se exprimir como um sistema de “oposições” ou contraste. Trata-se de uma identidade contrastiva:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e; à base da qual esta se define. Implica a afirmação de nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada [...] (OLIVEIRA, 1975, p.5-6).

Os dois autores citados apresentam dimensões importantes para pensar identidade. De um lado, Oliveira (1975) pontua a noção de reconhecimento social, também a contradição existente no âmbito da identidade, em particular a identidade étnica. De outro lado, Hall (1995 e 2013) chama atenção para a instabilidade como algo inerente à construção de uma identidade, ao mesmo tempo em que deixa entender que ela é uma construção, uma narrativa sempre em disputa.

Segundo Hall (1995) a identidade é algo que está sempre em construção e nunca chega a ser estável, nem a uma posição estática. Porém, salienta que para muitos teóricos, essa flexibilidade existente na identidade no mundo moderno é concebida como crise da mesma. Diante dessa constatação, Hall retoma uma afirmação de Mercer (1990) para quem, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo supostamente fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e incerteza” (Mercer, 1990, p.43 apud Hall, 1995, p.9).

Como veremos mais adiante, no Haiti na primeira metade do século XX, houve uma crise quase generalizada (Fardin, 2009) que possibilitou aos Estados Unidos, que já estavam com sede de (re)colonizar o Haiti, ocupá-lo. Assim, os autores haitianos, em particular Jean Price-Mars, recorreram a uma noção de identidade como uma categoria abrangente capaz de abarcar diferenças e diversidades existentes na sociedade haitiana. Isso se fazia necessário para buscar a superação de conflitos internos (mulatos versus negros) que favoreceram a ocupação estadunidense no Haiti entre 1915 e 1934. Na

perspectiva de Price-Mars, uma (re)configuração da identidade haitiana possibilitaria construir uma nação em que a discriminação sociocultural e racial e desigualdade econômica pudessem ser aniquiladas. Portanto, a diferença e diversidade não seriam motivos de exclusão tampouco de discriminação.

Aliado com a elite econômica local, os Estados Unidos estabeleceram uma dominação violenta sobre o país, subjugando todos os cidadãos, inclusive a elite que os acolheu. Faz-se pensar que a dominação estrutural existente nas sociedades modernas impossibilita a consolidação de um espaço de diálogo entre o dominado e o dominante de maneira igualitária. Por meio desta dominação, os dominantes procuram silenciar os dominados, ao mesmo tempo, impondo-lhes um tipo de representação que lhes é estranha. Esse silenciamento se manifesta como um ato violento, que faz do dominado um sujeito que apareça nesse processo como se não tivesse voz nem história. Essa violência afeta significativamente o modo como a identidade do dominado vai ser construída, na medida em que o dominado não somente é negado como portador de direitos, mas também porque sua existência é monitorada tanto pelas ações políticas como pelos discursos dominantes.

Essa dominação à qual os dominados são submetidos é sustentada pelo que Žižek (2014) chama de violência sistêmica, que resultou dos efeitos catastróficos dos sistemas econômicos e políticos fundamentados na injustiça, nas desigualdades socioeconômicas e culturais da modernidade. Ela é concebida como inerente a um sistema e não se restringe à violência física, mas também de todas as outras formas sutis de coerção que sustentam as relações de dominação e de exploração, incluindo a “ameaça de violência” (Žižek, 2014, p. 23-24).

A violência sistêmica é oriunda de um plano político mais globalizado, porém na sociedade haitiana ganhou especificidade. Price-Mars (1919; 1928) a captou de forma particular, pois percebeu que foi por meio dela (violência sistêmica) que a elite haitiana pós-escravidão (enamorado da cultura, dos valores dos ex-colonizadores) estigmatizou, excluiu a camada mais numerosa da população, composta, na sua maioria, por pessoas negras e camponesas. Ao mesmo tempo ignorando a existência destas como sujeito político, portador de direitos, indivíduos dotados de cultura, de valores e de razão.

Nesse sentido, o *indigénisme*, que será abordado detalhadamente em um dos capítulos deste trabalho, tornou-se uma corrente de pensamento em que seus intelectuais procuraram não somente esclarecer a natureza dos conflitos internos que favoreceram aos Estados Unidos ocupar o Haiti, mas também e ao mesmo tempo, propor uma

solução capaz de superá-los. A proposta não foi nada menos que construir uma identidade haitiana em que os elementos de origem africana (cor da pele, cultura, valores, crença, religião) fossem reconhecidos como componentes fundamentais da identidade haitiana, procurando acabar com a discriminação racial implantada pelos europeus por meio da escravidão, cujos traços continuam a orientar o rumo do país, mesmo depois de sua independência, conforme Hurbon e Hector (2008, p. 23, tradução nossa) esclarecem:

[...] obstáculos internos devido aos vários grupos étnicos africanos que conseguiram reunir-se como um povo, mas que, o colono branco uma vez vencido e desaparecido do terreno, ainda mantém memória fresca de suas origens africanas; porém acima de tudo, a hierarquização racial (branco / mulato / negro) da sociedade escravista deixou seus traços e, de toda maneira, um trauma duradouro que tem consequências sobre a orientação do Estado.

Após o aniquilamento dos opressores franceses na luta pela independência, os mulatos procuraram manter a estrutura social com suas marcas escravocratas, como apontam Hurbon e Hector (2008).

Byron (2012), ao analisar a atuação intelectual e política de Jean Price-Mars, no contexto da ocupação estadunidense, salienta que ele mobiliza a questão social para *dépasser les oppositions interieures* (superar as oposições internas) Byron (2012, p.210, grifo do autor).

Jean Price-Mars o tenor do indigenismo, percebeu que, de um lado, muitos dos componentes da elite intelectual negra haitiana se consideravam como *français colorés*, de outro lado, os mulatos além de se considerarem franceses, também se consideravam brancos. E a massa da população negra, na sua maioria camponesa, por sua vez conservando suas características africanas, portanto menosprezados pelas duas primeiras categorias mencionadas resultando disso uma tensão entre a elite que queria negar a qualquer custo suas heranças africanas, por isso subjugou a maioria da população que preservou essas heranças.

Diante dessa tensão, Price-Mars propôs uma identidade multicultural como solução para o conflito interno. Contrapondo o fato de que a herança francesa foi reivindicada por parte da elite mulata e alguns membros da elite negra, Price-Mars tentou promover o reconhecimento das heranças africanas que foram negadas desde muito tempo. No contexto da ocupação estadunidense, Price-Mars (1919; 1928) entendeu quem tanto a elite quanto a massa popular, estavam no mesmo patamar, pois no final, todos eram haitianos, portanto, qualquer que tenha sido a classe social, a cor da

pele, todos eram dominados. Diante disso, Price-Mars convida os mulatos a se unir com a massa para construir uma *identidade libertadora*, baseada numa cultura de resistência e, ao mesmo tempo, propõe um pensamento da (re)construção da nação (BYRON, 2014, p.50). Elementos para essa identidade deveriam ser procurados nas heranças africanas (culturas, valores, religião etc.), que segundo o autor, naquele momento estavam presentes na massa popular - principalmente os camponeses (grifo nosso).

Com base nesses apontamentos, sem deixar de lado as considerações de Hall e Oliveira sobre a identidade, tratamos a identidade como algo em aberto, como pressupõe Hall, ao mesmo tempo como uma categoria abrangente que consiga abarcar a diferença, a diversidade sem precisar excluir o outro. Ou seja, uma identidade capaz de conviver com a diferença e diversidades, sem fazer com que elas se tornem objeto de discriminação, de exclusão. Parece-nos que essa dimensão tenha se apresentado nas obras de Price-Mars, pois entendemos que suas reivindicações no plano nacional seriam de que a elite reconhecesse os legados africanos como base identitária haitiana. No ponto de vista global, seguindo os passos de Anténor Firmin e de Hannibal Price, sua reivindicação seria chamar atenção não só dos negros, mas também daqueles que procuram rebaixar o negro a qualquer custo, para saber que a cultura africana é dotada de universalismo como a cultura europeia, ou seja, não é a cultura europeia que atribui ao negro uma essência universal, mas sim a africana. Portanto, os conflitos baseados no não-reconhecimento do outro só poderão ser superados quando o reconhecimento da diferença e da diversidade se tornarem fundamentais para construir sociedades justas e um mundo justo.

A proposta de Price-Mars tinha um alcance extraordinário, pois serviu como referência básica para outros movimentos afro-descendentes que, mais tarde, entraram na luta em defesa da africanidade. Trata-se aqui, no ponto de vista internacional, de movimentos como da *Négritude*¹⁰. Constant e Mabana (2009, p. 1) salientam que “A *Négritude* não foi um movimento que nasceu do nada, mas inspirou-se nas obras dos indigenistas haitianos e, em particular, *Ainsi parla l'oncle de Price-Mars*”. Saint-Eloi

¹⁰ Pela complexidade do movimento *Négritude*, não o abordamos nesse trabalho. Mas ele é um dos movimentos literários afro-franco-caribenhos surgido a partir do início da década de 1930. Segundo Saint-Eloi (2009) *Ainsi parla l'oncle* de Jean Price-Mars influenciou autores da *négritude*, como Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas. Como veremos no primeiro capítulo, para pensar o mundo e para entender os mecanismos da alienação, ou «bovarysme culturel», Jean Price-Mars apresentou as tradições, as lendas populares, o vodou e toda a herança africana que encontrou nas culturas negras. Resultou disso uma positividade não só da cultura, mas também do negro em si. Seguindo as análises price-marsianas, a *Négritude* de Césaire, Senghor e Damas colocou como objetivo afirmar ao mundo o valor das culturas negras (Constant e Mabana, 2009 p.2).

(2009) aponta a influência de *L'Oncle* sobre a intelectualidade negra, destacando algumas manifestações dos receptores: “*Au bout de ma quête, je devais trouver Alain Locke et Jean Price-Mars. Et je lus Ainsi parla l'Oncle d'un trait comme l'eau de la citerne, au soir, après une longue étape dans le désert, j'étais comblé... Léopold Sédar Senghor.*

“*Ainsi parla l'Oncle illumine de manière magistrale les efforts que nos pères ont dû accomplir pour entrer (et nous après eux) dans le cercle interdit de l'humanité*”
Maryse Condé.

Senghor e Condé, nessas duas citações expressam as suas felicidades quando *Ainsi parla l'Oncle* de Jean Price-Mars caiu nas suas mãos. Pois, Saint-Eloi não deixa dúvida de que essa obra foi fundamental para (re)pensar a essência do Negro no mundo pós-escravidão.

CAPÍTULO I

O INDIGENISMO HAITIANO E A PROBLEMÁTICA DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

1.1. Surgimento do *indigénisme haïtien*

O movimento indigenista é um movimento de caráter nacionalista que surgiu durante a ocupação estadunidense do Haiti entre 1915-1934. Segundo Guerrier (2008) esse movimento foi uma reação contra o racismo, contra a ocupação e contra o imperialismo cultural dos Estados Unidos. Importante pontuar que o indigenismo no seu conjunto, tinha como objetivo combater a imposição cultural, lutar contra o racismo, contra a colonização física, moral, intelectual, espiritual impostas pela ocupação estadunidense.

Devemos esclarecer que uma das principais ambiguidades encontradas reside em delimitar quando termina tal movimento. De acordo com Jean Gardy Jean Pierre, a criação da *Revue Indigène* em 1927 marca o surgimento do movimento indigenista (JEAN PIERRE, 2009, p.77). Fardin (2009, p.25), por sua vez, apresenta uma divisão etapista do movimento indigenista: a) escritores na margem do movimento indigenista, (1915-1927) b) escritores da Revista *Indigène*, (1927-1934); c) escritores da Revista *les Griots*, (1930-1940) d) afro-indigenistas revoltados. Destacou como principais membros do Indigenismo: Dantès Bellegarde, Léon Laleau, Carl Bouard, Jean Chrisostome Dorsainvil e Jean Price-Mars. Esse último, Segundo Charles (1984) e (Fardin, 2009) é o tenor (o principal teórico) do movimento indigenista.

Neste capítulo, abordaremos brevemente todas as etapas do movimento apresentadas por Fardin (2009), porém, focalizaremos principalmente a segunda etapa do Indigenismo, “*Escritores da Revista Indigène*¹¹ (1927-1934)” porque é nela que a questão da identidade haitiana ocupa um lugar de destaque, ao estabelecer uma ruptura na concepção do que seria o haitiano.

Em que pese nossa análise focalizar a segunda etapa do movimento, discorreremos também sobre a primeira etapa (escritores na margem do movimento

¹¹ Em 1927 sob a influência de Price-Mars foi criada a *Revue Indigène* (Revista indígena) para publicar e exprimir o pensamento dos intelectuais do movimento, essa revista deixou de ser publicada antes da desocupação haitiana em 1934.

indigenista), que nos interessa na medida em que nos permite ver como o “haitiano” foi representado no pensamento dos intelectuais antes do surgimento da revista indígena em 1927. Oportunamente trataremos sobre a terceira etapa quando abordarmos François Duvalier, que é um dos principais expoentes do movimento Griots e também foi membro da revista *Indigène*. Ao final, abordamos a última etapa, que versa sobre os indigenistas revoltados.

Como já salientamos, esse movimento surgiu no contexto da ocupação estadunidense, que foi uma ocupação militar, política, econômica, cultural etc. Percebendo os riscos que poderiam ocorrer diante da marginalização do povo haitiano pelos estadunidenses (desprezo da cultura local haitiana por parte dos estadunidenses e da elite haitiana) nas reflexões dos intelectuais haitianos. As obras produzidas durante e um pouco depois desse período pelos representantes do *Indigenisme Haïtien* se debruçam sobre a necessidade de construir uma identidade haitiana com base na valorização da cultura local; dos valores do povo haitiano de raízes africanas; e por meio de uma educação social (CHARLES, 1984, p.77).

Seguindo a lógica de Hall (2013), já citado anteriormente, da qual apreendemos que a identidade não é algo disponível, mas que exige esforço para ser construído e sempre está em disputa, considera-se a situação da ocupação estadunidense do Haiti como um caso emblemático que pode contribuir para a elucidação das contradições existentes na construção da identidade num país que sofreu escravatura, em que se verifica a diversidade étnico-racial e a desigualdade socioeconômica discrepante.

A problemática da identidade e da raça na sociedade haitiana é antiga, mas ganha novos elementos durante a ocupação estadunidense. Devemos ressaltar que a existência de contradições raciais entre negros e mulatos neste país se manifesta logo depois da independência¹² do Haiti, porém, o surgimento do movimento indigenista

¹² O Haiti se tornou independente em 1804 a partir de uma revolta feita pela união de homens livres (mulatos) e pelos escravizados (negros) (HECTOR E HURBOM, 2009). Após a independência os mulatos reivindicaram as riquezas dos antigos colonizadores como herança, pelo fato de se considerarem filhos destes últimos. Ao mesmo tempo, o país passou a ser governado por um antigo escravizado, Jean Jacques Dessalines representante da massa popular. Porém, conforme já amplamente discutido por LABELLE (1987) na sua obra *Ideologia de Cor e Classes Sociais no Haiti*, os mulatos não se conformavam diante de tal situação pela principal razão de se considerarem superiores, tomando como justificativa a questão da cor da pele. Essa situação conduziu ao assassinato do primeiro governador da nação haitiana, Jean Jacques Dessalines, em 17 de outubro de 1806. Consequentemente de 1806 a 1821, o país foi dividido em duas partes: o Norte governado por Henry Christophe (1767-1820), conhecido como Rei Henry, representante dos negros, e o Sul por Alexandre Pétion (1770-1818) representante dos mulatos (LABELLE, 1987).

possibilitou novos questionamentos a respeito do que é ser haitiano e da natureza das contradições sociais presentes naquela época.

Na análise dos indigenistas, fica explícito que o passado histórico desse país se mostra cada vez mais presente, na medida em que os legados da escravidão dinamizam as relações sociais no Haiti. Pois deixam o país num conflito permanente, que serve à marginalização da maioria da população haitiana e reforça os estereótipos negativos com relação às suas crenças religiosas e outras práticas culturais de origem africana. Tais aspectos dificultam a possibilidade de se construir uma identidade haitiana que consiga superar o dualismo negro *versus* mulato; moradores urbanos *versus* moradores rurais, adeptos da religião católica *versus* adeptos da religião *vodou*.

É importante salientar que certos intelectuais haitianos nunca abriram mão de atuar em defesa da cor de pele negra diante dos preconceitos existentes e buscaram contribuir para a construção de uma identidade haitiana, valorizando a cultura de matriz africana. Nesse sentido, o estudo do *Indigenisme haïtien* nos encaminha para uma análise das representações sociais ao nível da intelectualidade. Dentre os pensadores pioneiros, Anténor Firmin¹³ (1885); Hannibal Price¹⁴ (1898) são fontes importantes do

¹³Jornalista, advogado, um defensor fervoroso da igualdade racial, Joseph Anténor Firmin nasceu em uma família modesta no Cabo do Haiti em 1850 e faleceu em 1911. Ele realizou seus estudos primários e secundários na sua cidade natal e começou a lecionar aos 17 anos. Nas palavras de Price-Mars, Firmin foi um educador militante. Apaixonado pela política, criou uma revista na sua cidade natal, intitulada *Le Messager* (O mensageiro). Em 1867, se candidatou para deputado, infelizmente não foi eleito. Faz-se necessário frisar que Firmin era um homem que se engajou social, política, intelectualmente. Ele foi um homem de ação. Exilado por volta de 1883, foi ao São Tomé, depois à França, onde encontrou o intelectual haitiano Louis Joseph Janvier e se tornou membro da *Société d'Anthropologie* de Paris em 1884. Esse momento foi decisivo na vida de Firmin, pois foi o contato com a concepção predominante sobre a temática de raça. Em consonância, publicou em 1885, a obra “*De l'Égalité des races Humaines*”- Da Igualdade das raças. Ele publicou, entre outros:

- *Haïtiet la France* -1891
- *Unedéfense*- 1892
- *Diplomate et diplomatie* -1898
- *M. Roosevelt, Président des États-Unis et la République d'Haïti* - 1905
- *Lettres de Saint-Thomas* - 1910

¹⁴Hannibal Price nasceu no Jacmel – Sul Este do Haiti, em 1941, depois de seu estudo primário, ele trabalhou como agricultor, comerciante e se tornou um industrial. Diplomata, advogado, Price foi eleito deputado e presidente da câmara dos deputados haitiana em 1876. Também, foi ministro das relações exterior, nos anos 1890 e embaixador do Haiti em Washington - Estados Unidos, onde faleceu em 1893. Ele foi membro do Congresso Pan-africano. Hannibal Price escreveu várias obras, dentre elas, as mais destacáveis:

- “Da Reabilitação da Raça Negra pela República do Haiti” (obra póstuma, publicada em 1898, na qual ele respondeu criticamente o inglês Spencer St. John que publicou em 1886, *Haïti ou la République noire*),
- *Etudes sur Les Finances et L'Économie des Nations*
- *Rapport sur Les Travaux de la Première Conférence Pan-Américaine*

pensamento indigenista, pois desde o final do século XIX se posicionaram por uma imagem positiva do negro, buscando (re)inseri-lo no mundo moderno pós-escravista. Defendendo e reivindicando a humanidade de todos os homens na face da terra e lutando pela igualdade entre as raças (FIRMIN, 1885).

Da mesma forma, na segunda década do século XX com a ocupação americana no Haiti (1915-1934), Jean Price-Mars (1919; 1928, 1929); Dantès Louis Bellegarde (1927; 1929; 1937); Stephen Alexis (1933) e outros representantes do *Indigénisme haïtien* atuaram fortemente não só para construir uma imagem positiva do negro haitiano e afirmar uma identidade haitiana que postulava a superação do dualismo interno negro/mulato, mas também lutar contra a imposição cultural estadunidense.

O conflito interno baseado na questão da cor da pele existiu logo depois da independência, o que levou ao assassinato do primeiro governador, Jean Jacques Dessalines desta primeira República Negra. Da persistência das contradições, dos conflitos entre os mulatos e negros pelo poder político, interesses particulares, para valorizar e promover a supremacia da cor de pele, durante o início do século XX resultou em uma situação caótica no Haiti. Como ilustra Fardin (2009), no início do século XX, o país atravessou uma crise de instabilidade política crônica. De 1911 a 1915, seis presidentes se sucederam no poder, sendo quatro nomes da sucessão presidencial somente no ano 1915. A situação política interna, sempre frágil, estimulou várias tentativas de ocupação pelas potências imperialistas.

Então, em 1915, beneficiado pela situação política interna instabilizada pela guerra civil e atuação dos movimentos populares, o governo estadunidense invadiu militarmente o Haiti na tarde do dia 27 de julho de 1915 – ocupação essa que durará dezenove (19) anos. Na visão da maioria dos haitianos, esse foi o período mais doloroso da sua história enquanto nação independente, na medida em que fazia do Haiti uma verdadeira colônia dos Estados Unidos e também buscou tirar dos haitianos a sua cultura, seus valores, ou seja, tudo que dava orgulho sua existência (BELLEGARDE, 1929; 1937).

Foi nesse contexto que surgiu o *Indigénisme haïtien*. Como os Estados Unidos naquela época fizeram do Haiti sua colônia, (desprezando o povo haitiano; violando a constituição haitiana etc.); os membros deste movimento lutaram contra a imposição político-cultural dos Estados Unidos, também lutaram para construir uma identidade de nação fundamentada na cultura popular, nos valores locais, na religião de matriz africana (vodou) e na língua nativa dos haitianos conhecida como crioulo.

Nesse sentido, Price-Mars (1919; 1928; 1929) atacou um conjunto de *préjugés*, de tabus que predominavam na sociedade haitiana naquela época. Denunciando o *bovarysme collectif*, a vergonha dos haitianos das suas heranças africanas, a confusão do *Vodou* com a superstição, bruxaria etc. Em contraposição ao que Jean Price-Mars¹⁵ (1928) chama de *bovarysme collectif*, que se configura como sentimento de desprezo pela sua própria cultura, seus próprios valores em favor de outros provindos do centro (países ocidentais hegemônicos), ele, como principal porta-voz desse movimento do ponto de vista teórico, coloca como lema “*soyons nous même le plus complètement possible*” (Sejamos nós mesmos o mais completamente possível). Price-Mars, no seu posicionamento, postula que haitianos e os negros de maneira geral devem deixar de ser o que os discursos dos colonizadores europeus, em particular os franceses, fazem deles, não só para assumir o que são, mas também para construir seu próprio discurso, ou seja, para se afirmar como sujeitos dotados de características universais. O ato de se afirmar como portador de universalismo deve ser entendido como um contraponto ao humanismo ocidental que infantiliza os africanos e os negros e que não os considera como seres humanos na sua plenitude. Como Fanon (2008 [1952]) constatou mais tarde, na cultura ocidental, “ser homem é ser branco”. Isso pressupõe que só os brancos europeus seriam dotados da perfectibilidade.

Baseado no lema de Price-Mars, Judithe Charles pontua que a ocupação estadunidense no Haiti foi um período crucial para o pensamento literário e antropológico haitiano. Segundo ela, o *indigénisme* constitui uma evolução da haitianidade, buscando salvaguardar tudo que é autenticamente haitiano (CHARLES, 1984, p.51).

Assim, alguns intelectuais daquela época definem o *Indigénisme Haïtien* como sendo a busca da identidade surgida do nacionalismo anti-imperialista em face à

¹⁵ Price-Mars é ao mesmo tempo um político, diplomata e um grande escritor haitiano. Ele foi deputado da Grande Rivière du Nord (1905-1908), antes de ocupar cargos diplomáticos em Paris, Berlim, Washington e Santo Domingo. Foi senador (de 1930-1935), se candidatou para presidência em 1930, mas não conseguiu se eleger. Em 1941, foi responsável pela fundação do *Bureau d'Ethnologie d'Haïti et de l'Institut d'Ethnologie*, período em que a Igreja Católica estava em plena campanha *antisuperstitieuse* (1939-1942). Seu compromisso com o “*monde noir*” trouxe a ele o reconhecimento mundial. Com a publicação do (*Ainsi parla l'Oncle*) Assim falou o Tio (1928), os escritores da “*génération de la honte*” - geração da vergonha do Haiti, demonstraram certo respeito por ele, chamando-o de *Oncle* - “tio”. Em 1956, seu jubileu lhe rendeu a homenagem dos maiores nomes em estudos africanos e intelectuais haitianos. Naquele mesmo ano, ele também foi eleito por unanimidade como presidente do primeiro Congresso de escritores negros e artistas e nomeado primeiro presidente da Sociedade de Cultura Africano. Candidato ao Nobel de Literatura de 1959, ele colecionou vários prêmios e títulos honoríficos. Tio será publicado até sua morte em 1969, quinze ensaios e numerosos artigos (CLORMÉUS, 2012).

ocupação estadunidense. Com o lançamento de obras antropológicas como: *Ainsi Parla L'oncle: Essai d'ethnographie* (1928); *Étape de l'évolution haïtienne* (1929); anteriormente *La Vocation de l'Élite* (1919) etc., Price-Mars apresenta a necessidade de recorrer à cultura popular, não só para resistir diante da ocupação, como também para construir uma identidade haitiana. Nessa linha, uma observação feita por Roland Corbissier no prefácio de 1967 da obra *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador* de Albert Memmi caminha na mesma lógica do que pontua Price-Mars (1928). Isto é, segundo Corbisier (1967, p.13), a negação do colonizador pelo colonizado pressupõe a afirmação do primeiro. Com isso, tudo aquilo que envergonhava o colonizado, tudo aquilo que era para ele sinal de sua diferença e motivo de humilhação, as crenças, os valores, os usos, e costumes que constituíam a tradição, a fisionomia nacional, tudo o que era, contraposto ao mundo do colonizador, alimentava seu complexo de inferioridade, era pelo colonizado subitamente assumido, em atitude de desafio, como forma e expressão de sua personalidade própria, nacional.

Nesse sentido, o indigenismo price-marsiano abriu o caminho não somente para o início da valorização da religião *Vodou* e mitos de origem africana, mas também para o início da positivação da cultura popular e dos excluídos do interior, bem como a negação dos valores provindos do Ocidente hegemônico, particularmente dos Estados Unidos e da França. Com relação ao movimento, Charles sublinha que:

O *Indigenisme* pode designar o que é profundamente haitiano, o *idigenisme* se torna então o sinônimo de haitianismo, refletindo em literatura, seu modo de pensar e de sentir próprio aos haitianos, seus costumes, seus valores, suas crenças, sua vida cultural, brevemente tudo que é intrínseco a eles (Charles, 1984, p.7, tradução nossa).

Também, Price-Mars expõe as responsabilidades e os deveres das elites diante dos problemas confrontados no Haiti durante esse período. Nesse viés, Stephen Alexis, (1933, p.57) no seu romance *Le Nègre Masqué*, (o Negro Mascarado), se esforça para incentivar a união entre a elite urbana e os camponeses; entre negro e mulato numa luta comum contra a ocupação estadunidense.

1.2. Identidade haitiana segundo os escritores à margem do movimento indigenista

Os primeiros escritores que protestaram contra a ocupação estadunidense no Haiti, isto é, durante 1915 até 1927, são conhecidos como escritores à margem do

indigenismo (Farndin 2009; Charles 1984). Dentre esses escritores, destacamos os principais teóricos: Dantès Bellegarde e Léon Laleau (Fardin, 2009, p.30).

Bellegarde, no seu posicionamento contra a ocupação estadunidense e contra as imposições culturais, demonstrou uma forte adesão à cultura francesa em detrimento da estadunidense. Na sua obra *Pour Une Haiti heureuse* (para um Haiti feliz), Bellegarde (1927) reitera relações íntimas que os haitianos têm com a França, salientando que os haitianos pertencem à África por sangue e pertencem à França por espírito. De tal modo, renunciar a França, seria renunciar a metade de nós (haitianos) mesmos.

Entendemos, a partir dessa colocação, que o haitiano é um ser miscigenado na perspectiva bellgardiana. Bellegarde (1927) vai mais longe, salientando que o Haiti seria uma província da França. Ou seja, uma província intelectual da França. Nessa defesa, Bellegarde insiste que na sua consideração não há nenhuma diminuição da personalidade haitiana. Os escritores à margem do indigenismo perceberam que a resistência e a luta contra essa ocupação exigiam uma tomada de consciência do que seria o ser haitiano.

Apesar de Bellegarde ter se manifestou contra a ocupação estadunidense no Haiti, Price-Mars diverge dele a respeito do que seria o “ser haitiano”. Mais tarde, segundo Fardin (2009, p. 31), sob a recomendação de Jean Price-Mars, Bellegarde aceitou a importância do *folk-lore* haitiano, salientando que seu estudo seria necessário para restabelecer o homem haitiano. Com base nisso, Bellegarde (1937) pontuaria que para o povo haitiano se desalienar, seria preciso em primeiro lugar se conquistar – quer dizer, reconhecer suas raízes africanas.

Segundo Charles (1984), os escritores, principalmente os romancistas na margem do Indigenismo, se manifestaram contra a brancomania e contra a negrofobia, também combatendo a africofilia (grande admiração pela África). Eles se colocam em favor de uma literatura *indigène*, suas obras refletem “espetáculos lamentáveis de que a sociedade haitiana oferece, o abismo em que ela continua entrando”. Ainda de acordo com Charles (1984, p.53), para os autores dessa etapa do movimento, a língua francesa não seria algo que atrapalhasse a autenticidade da cultura haitiana, porque segundo eles, ao redor da língua francesa, existia uma fonte nacional ou humana.

O romance “*Le Choc*” de Léon Laleau e outros romances publicados nessa primeira etapa do movimento, segundo Charles (1984), tentaram expor as principais causas que provocaram a ocupação americana, denunciando a tensão existente entre a

cultura de matriz africana e a francesa. Muitos outros romances foram publicados naquela época com essa mesma preocupação.

Dieudonné Fardin, analisando a produção intelectual dos escritores da primeira etapa do movimento indigenista, salienta que eles, embora sejam somente poetas, continuaram com a tendência literária anterior (*génération de la ronde*¹⁶), eles também são *amoureux de la cultures française*, que é sua fonte de inspiração. Porém, eles reconhecem a existência de uma cultura nacional, eles seriam, portanto, escritores nacionais.

A diferença entre os escritores à *margem do indigenismo* (1915-1927) e os da *revista indígena* (1927-1934), segundo Fardin (2009, p.33) é que os primeiros valorizam sua origem francesa, portanto, não queriam a esta renunciar. Contrariamente, os indigenistas da segunda etapa lutaram para reforçar o nacionalismo haitiano, colocando ênfase na presença dos elementos africanos injustamente desprezados, discriminados, marginalizados.

Reiteramos que a segunda etapa do *indigénisme haïtien* é o foco deste capítulo, pois é nela que se manifesta de forma peculiar uma tentativa marcante de construção de uma identidade haitiana na contemporaneidade. Também a obra *Ainsi Parla l'Oncle: essais d'ethnographie* (1928) será destacada no ponto a seguir, pois segundo Charles (1984); Byron (2012) etc. este livro exprime um momento importante na conscientização nacional do povo haitiano.

1.3. Identidade haitiana segundo os escritores da revolução indigène

Price-Mars, como um dos principais pensadores da revolução *indigène* e do movimento *indigeniste haïtien*, criticou o comportamento da elite haitiana, evidenciando o problema grave (problema de identidade) que a sociedade estava enfrentando e fez um apelo à elite referente a sua missão, que seria esclarecer, conduzir na dignidade de espírito a população (PRICE-MARS, 1919). Esse problema se expressa na forma como os haitianos se concebiam nesta sociedade naquela época. Price-Mars (1928) chamou a atenção da elite para o fato de que “o haitiano” não é *un français coloré* (francês colorido) como muitos deles acreditavam. São haitianos *tout court*, isto é, homens nascidos em condições históricas peculiares, que internalizam em suas almas,

¹⁶ Movimento literário haitiano que se iniciou de 1898 até 1915.

como todos outros agrupamentos humanos, um complexo psicológico responsável por sua fisionomia específica e um modo de ser peculiar.

Além disso, Price-Mars lamentou que tudo que foi autenticamente *indigène*¹⁷ (linguagem, religião, costumes, sentimentos, crenças) se tornou suspeito e de mau gosto aos olhos da elite haitiana, que se enamorou de uma nostalgia de pátria perdida. Ele salienta que a palavra *nègre* - (negra), geralmente era empregada com uma conotação pejorativa. Também, a palavra *africain* (africano) no Haiti era o adjetivo mais humilhante que pudesse ser atribuído a um indivíduo. Essa rejeição da origem africana não existia apenas na sociedade haitiana, pois mais tarde, Fanon (2008: 40 [1952]) constatou esse mesmo fato na Martinica, quando salientou que “Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses”. No caso do Haiti, segundo Price-Mars, o desejo dos haitianos seria ter semelhança até mesmo com um esquimó, mas não com um africano (PRICE-MARS, 1928, p.10). Com relação a esse *bovarysme collectif* destacado por Price-Mars, Parise escreve:

A negação da cultura haitiana, com a diabolização da religião Vodou e a proibição nas escolas da língua Crioulo, produziu um país com duas representações: francesa e crioula, de matriz europeia e de matriz africana, católica e praticante do vodou, letrada e oral (analfabeta), considerando-se que a grande maioria da população haitiana é, até nossos dias, analfabeta; a fala e a escrita em francês sendo restrita a uma minoria (PARISE, 2014, p.75).

Essa aversão ao negro haitiano tem sua base na forma como a África e o Haiti pós-escravidão foram representados na história européia. Spencer St-John, publicou em 1886 uma obra intitulada *Haïti ou République Noire*, no qual salienta que “a população haitiana tem uma tendência que se manifesta para se rebaixar ao estado de tribos africanas, apesar da vizinhança de países civilizados que estão ao redor do Haiti” (ST JOHN, 1886, p.VIII). E, continua na sua representação do povo haitiano, pontuando que “a massa de camponeses haitianos que vivem nos meios rurais, que raramente tem contato com gentes civilizadas, e que tem poucos padres para ensiná-los a verdadeira religião; não tem nenhuma autoridade que poderia impedir de participar às cerimônias bárbaras de feitiçaria¹⁸”. Apesar de a obra de Spencer ter sido muito criticada por

¹⁷ Indigène se emprega como valores autenticamente haitianos, que têm sua origem na cultura africana que nasceram no território haitiano (Charles, 1984).

¹⁸ Spencer se referiu à religião *Vodou*, que é uma religião de matriz africana, que só foi reconhecida como religião em 2003 por um decreto presidencial, assinado pelo ex-padre Jean Bertrand Aristide.

autores haitianos, como Hannibal Price em 1898, as críticas desse último não fizeram desaparecer os preconceitos contra os camponeses e contra a religião *vodou*.

Em 1912 houve a segunda campanha *antisuperstitieuse*¹⁹(*anti-vodou*) no Haiti, lançada e liderada pela igreja católica. Essa campanha consistiu de um ataque ofensivo e repressivo decidido pelo clero para combater toda visão religiosa contrária à doutrina católica. Desta forma, o *Vodou* foi considerado como conjunto de superstições, prática de feitiçaria, portanto, visto como obstáculo à civilização (CLORMÉUS, 2012, p. 154). Conforme relata Nicholls, (1975, p.666), essa campanha teve forte apoio do Estado, pois naquela época além de declarar a religião católica religião do Estado, também circulava panfleto presidencial, incentivando repressões contra a religião *vodou*, exterminando adeptos e *hougan* (sacerdote de vodou).

Nesses panfletos, o presidente Cincinnatus Leconte²⁰ chamou atenção dos camponeses sobre as penas severas reservadas no código penal haitiano vigente naquela época para quem aderisse à religião *vodou*. Segundo Clorméus (2012), essa medida foi aclamada por muitos intelectuais haitianos, porque eles enxergaram a proibição de culto *vodou* como uma abertura para a civilização. Pois, esses intelectuais consideravam essa religião como algo que impactava negativamente a imagem do Haiti no exterior.

Entendemos que é nessa chave que Price-Mars irá circular os historiadores haitianos (Ardouin, Madiou, Enélus Robin etc), que reproduziam essas ideias dogmaticamente. Segundo Price-Mars, eles se tornaram obcecados por opiniões falsas que os europeus faziam das religiões africanas ou religiões de matriz africana. Ele pontuou que:

Para todos os autores de História Geral, para os geógrafos, para os viajantes, para os exploradores, para os primeiros ensaístas de história das religiões, a África é a terra clássica do fetichismo. Porém, não é de admirar, nos outros negros, baseado na nossa fé cristã, repetirmos "Os negros da África são feiticeiros"; e em seguida, consequentemente os de Santo Domingo também eram seguidores de feitiçaria (Price-Mars, 1929, p.91-92, tradução nossa).

¹⁹ De acordo com Clorméus (2012), a primeira campanha antisuperstição se iniciou formalmente com a Concordata de 28 de Março de 1860, momento que o clero católico foi responsável oficialmente de "civilizar" e "moralizar" as massas haitianas através do evangelismo e instrução. Clorméus (2012, p.105, grifo do autor) salienta o seguinte: "Em um relatório apresentado ao mistério dos cultos em 1861, o padre Pascal propõe conjunto de meios de intervenção afim de *moralizar e civilizar a República Haitiana*. Nessa perspectiva, deseja *abolir religião Vodou*, acabar com as *reuniões diabólicas* que atrapalham o *progresso do Evangelho* e à tranquilidade do país. É nela que travam as conspirações, é nela que o culto à idolatria está ainda em honra".

²⁰ O presidente era Cincinnatus Leconte, nascido em 1854 e faleceu agosto 1912. Ele dirigiu o país de 14 de agosto 1911 até 8 de agosto 1912.

De acordo com o autor, esse olhar sobre a África se revelava muito superficial e discriminatório. Para desconstruir esses preconceitos, Price-Mars investigou de maneira minuciosa a cultura; crenças; religião popular haitiana, que os haitianos (antigos escravizados) conservaram depois de quatro séculos de sua transplantação para a América. Segundo Price-Mars os valores autenticamente indígenas continuaram presentes na camada popular haitiana majoritariamente camponesa. Desse modo, na perspectiva do autor, para uma investigação significativa das raízes do haitiano deve-se considerar também a África, Price-Mars salienta:

Estudar as crenças africanas é nos colocar na altura de apreender a expressão mais aparente dessa imponderável que é a alma negra, além disso, seguir as modalidades de suas transformações eventuais, suas sobrevivências inconscientes nesta colossal trans-plantação étnica que foi a escravidão negra nas Américas (Price-Mars, 1928, p.92 tradução nossa).

O autor de *Ainsi Parla l'Oncle* se convenceu que a desalienação do povo haitiano exigia uma nova abordagem. Esta deveria objetivamente defender a “raça negra”, a cultura haitiana e africana. Na obra *Une Étape de la Formation haitienne*, ele salienta que no Haiti, na época da ocupação estadunidense “não havia uma crise intelectual, mas uma crise moral. Que é definida como colapso do caráter do haitiano em função da ocupação estadunidense” (PRICE-MARS, 1929, p.80). Também Alexis (1933) percebeu esse mesmo problema na sociedade haitiana. A personagem principal do seu romance, “*Negro Mascarado*”, era um negro falso, que escondia seu rosto atrás de uma máscara. Essa máscara, segundo o romancista, era o resultado da educação e do tipo de sociedade na qual o haitiano se inseria.

Charles, analisando o romance de Stephen Alexis, salienta que ele estava ciente de que para o haitiano alcançar a autenticidade de seu ser, deveria necessariamente começar a aceitar a si mesmo. Porém, a elite haitiana repudiando ou elegendo arbitrariamente outros valores, sempre ficava estranha a si mesma (CHARLES, 1984, p.72). A partir dessa preocupação, Alexis se lançou numa defesa em favor do negro haitiano ou em favor da sua libertação humana e espiritual.

Nessa mesma linha, Price-Mars se esforçou para alcançar vários objetivos, por exemplo: buscar entender as raízes do povo haitiano; desmistificar a visão preconceituosa sobre a massa popular, sobre suas crenças; chamar atenção dos haitianos para a necessidade de se valorizar a cultura, crenças de matrizes africanas; o reconhecimento dos haitianos de que não são franceses coloridos; chamar atenção da

elite em particular para lembrar-se da sua vocação²¹, seu papel; demonstrar à elite haitiana que a essência universal do homem haitiano é de origem africana. O alvo principal desses esforços era elevar a moral do povo por meio de um nacionalismo cultural e uma educação social, visando criar uma identidade haitiana que superasse os dualismos internos (negro versus mulatos, elite versus massa; camponeses versus elite urbana) (MAGLOIRE-DANTON, 2012). Dessa vez, foi através da África materna, que os indigenistas da segunda etapa do movimento reelaboraram sua identidade, posicionando-se, dessa forma, em oposição à tese da assimilação cultural dos valores ocidentais. Portanto, a consciência nacional, com o suporte da etnia negra, é assumida como antídoto para o racismo branco. E, aceitando como negro a *part entière*, a ideologia negra irá se contrapor à ideologia branca, seja estadunidense ou outras (CHARLES, 1984, p.77).

Nessa busca da identidade haitiana, a crença popular dos camponeses ocupa um lugar preponderante nas análises dos pensadores da revista indígena. Na perspectiva de muitos dos indigenistas da segunda etapa, todas as crenças populares são concebidas como elemento que engloba os fenômenos psicológicos e sociais de um povo. Buscando elementos que constituem a identidade haitiana, Price-Mars pesquisou o *folk-lore* haitiano. Price-Mars (1928) apoia-se da perspectiva de William J. Thorns, apontando que a palavra *folk-lore*, literalmente se compõe de duas palavras; *folk*: povo, *lore*: saber, isto é: *the lore of the people* - saber do povo. Porém, Price-Mars (1928) sustentará que com o desenvolvimento da vida civilizada, maneiras antigas, costumes tradicionais e cerimônias foram rejeitados pela classe dominante e se transformaram em superstição quando conservadas pela classe popular. Nessa altura, ele aponta que o *folk-lore* engloba toda a “cultura” de um povo que não foi empregada na religião oficial ou na história da civilização.

Price-Mars, em obras diferentes, apresenta algumas considerações positivas sobre *folk-lore*. Na obra *Étape de l'évolution haïtienne* (1929, p.85) “define *Folk-lore* como ciência da tradição [...] ele traz apoio a outras ciências e a história da religião”. E, mais tarde, na *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haïtien*, ele o define como “a soma de crenças, superstições, lendas, histórias, canções, adivinhas, costumes

²¹ Em 1919, Jean Price-Mars publicou a primeira edição de um livro intitulado *La vocation de L'Élite* - A Vocação da Elite.

sobre quais repousa a vida primitiva de um povo e constituem os alicerces da sua "cultura" (PRICE-MARS, 1956, p.42).

Ciente da importância do *folk-lore* de um povo, Price-Mars não investiga apenas *folk-lore* haitiano, mas também o de alguns países do continente africano de uma maneira comparativa. Percorrendo a história de alguns países da África, tais como Sudão, antigo Dahomey, Congo, Price-Mars encontra elementos similares nos folclores africanos e do Haiti. Particularmente na questão de religião; mitos; crenças etc., ele destacará que existe em Dahomey, um centro de representações espirituais chamado *Vodoun*, no entanto, sob vários nomes, também em outras partes da África existiam crenças parecidas que têm a mesma base que o *Vodou* do Haiti. Price-Mars (1928, p.56) enfatiza que “o *Vodou* haitiano é por excelência um sincretismo de crenças, um compromisso do animismo do Dahomey, Congo, Sudão e outros”. Ele frisa que o *vodou* haitiano na sua formação recebeu influência do cristianismo, principalmente da religião católica. Tanto para Price-Mars quanto para Alexis, os haitianos não devem ignorar as suas raízes africanas, suas raízes culturais e religiosas.

Os preconceitos coloniais, como já pontuamos, continuaram a pisar cada vez mais forte tanto sobre a África como sobre o negro. Nesse sentido, Price-Mars (1928) critica visões preconceituosas e arbitrárias que consideram a África negra como lugar de feitiçaria. Em contraste, o autor aponta que forte o preconceito dificulta perceber outra coisa a não ser a superstição em todo o sentimento religioso do negro. E a manifestação de sua crença não foi vista como um ato de devoção. Assim, se acusou aos fiéis dessa religião de todos os males, por exemplo, a imolação de vítimas humanas²² nas cerimônias de *Vodou*. Essa visão foi a base de todas as violências que sofreram os seguidores da religião em questão. Pois, logo depois da independência em 1804 surgiram muitas ações repressivas e discriminatórias lideradas principalmente pela Igreja católica contra o *Vodou*. Porém, a elite haitiana aderiu a essa ideia, e continuou reproduzindo a mesma representação, até que isso se tornou algo generalizado no país, lamentou Price-Mars. Contra essas discriminações ele se posiciona da seguinte maneira:

Certamente não sabemos nada mais trivial do que a crença que faz do vodou um culto de antropofagia. Pior ainda que se trata da crença

²² Um texto publicado na revista francesa *Revue mensuelle religieuse et politique* (Paris) (1894 et 1896), intitulado *Documents sur la lutte de l'Église catholique contre le vaudou en Haïti au 19e siècle* apresenta a dimensão da repressão e da discriminação que a prática religiosa da maioria da população haitiana sofreu ao longo de século.

haitiana quase generalizada para as doenças sobrenaturais. Essas predisposições de espírito levam fatalmente a considerar a morte como produto de feitiço, incitando assim indivíduos a acusar o *vodouisant* (adepto da religião vodu) de feiticeiro. Eis a potência que o pobre cérebro de pessoas desse país dispõe com honra aos *vodouisant*. Baseados nesse preconceito, não é surpreendente, jornalistas de mídias estrangeiras que desembarcam no país lancem nos seus jornais crônicas sensacionais sobre a barbárie haitiana a respeito de sacrifícios humanos que eles não viram em lugar nenhum, mas recolheram matéria para suas narrativas quão insensatas que inverossimilhanças apenas na crença ingênua do país. O que há de surpreendente, então, que fábulas extravagantes e absurdas se espalhem em um lugar onde o senso crítico parece inexistente? Não faz um ano, talvez alguns meses, ouve-se contar detalhadamente uma história altamente estranha sobre pessoas mortas desde algum tempo e que foram encontradas vivas em tal ou tal lugar do país (Price-Mars, 1928, p.161, tradução nossa).

Essa representação grotesca e grosseira se difundiu tanto na elite haitiana quanto nas massas populares, construindo um imaginário social negativo do país, fazendo com que a elite particularmente se distanciasse e ignorasse cada vez mais suas raízes. Essa observação se enquadra no que o autor chama de *bovarysme collectif* que já foi introduzido inicialmente.

De acordo com Price-Mars, os navegadores portugueses, nas suas relações iniciais com os negros da África Ocidental, percebiam que a população parecia adorar objetos materiais. Eles chamaram a manifestação espiritual dos africanos de “culto de feitiço”, palavra derivada do latim *factitius*, significando artificial. Criticando a interpretação dos navegadores portugueses, Price-Mars destaca que eles apenas observaram uma parte do fenômeno, a partir do qual pretendiam explicar tudo relacionado à religiosidade e espiritualidade dos africanos. Price-Mars avança dizendo que o feitiço não é uma religião, portanto, os negros da África não adoram objetos materiais. Porém, eles adoram o espírito que eles acreditam que encarnou em algumas formas de matéria e especialmente nas grandes forças cósmicas: Mar, Terra, Rios, Floresta etc. Nesse sentido, Price-Mars chama de animismo a religião que predomina na África, afirmando “o animismo é a religião universal da África” (PRICE-MARS, 1929, p.92).

Refutando o fetichismo atribuído à religião dos africanos, Price-Mars (1929, p.96) sublinha que em todos os lugares na África, mesmo os homens mais primitivos acreditam num *Être tout Puissant et Unique*. Além disso, ele compara os preceitos morais que existem na África e os que *Yahweh* ditou a Moisés no Sinai, dizendo que não há nenhuma diferença nos tipos de proibições que orientam a vida dos crentes. Isto

é, tanto no cristianismo quanto nas religiões africanas, o indivíduo está proibido de: roubar, matar, cometer adultério etc. Não podemos perder de vista, que a centralidade da análise de Price-Mars e outros autores da segunda etapa do indigenismo é uma tentativa para desnaturalizar os preconceitos que pesam sobre a religião dos negros haitianos e ao mesmo tempo chamar atenção dos intelectuais que não quiseram e não queriam reconhecer o papel da cultura, dos valores africanos na construção da nação haitiana.

Bellegarde (1937), seguindo as recomendações price-marsianas, chama a atenção para as condições em que os negros escravizados viveram em Santo Domingo, sublinhando que a jornada de trabalho era de 18 horas, eles trabalhavam nas piores condições sob a violência, não tinham nenhum direito de se organizar ou se reunir, pois afinal de contas, não foram considerados como humanos. Como foi previsto no artigo 3 do *Code Noir* de 1685 elaborado por Jean-Baptiste Colbert:

Proibir qualquer exercício público da religião que não seja católica, apostólica e romana. Que infratores sejam punidos como rebeldes e desobedientes aos nossos comandos. Vamos proibir todos os conjuntos para este fim, temos que declarar conventículos, ilegais e sediciosos, sujeito à mesma punição a ser realizada mesmo contra senhores que permitem e vão sofrer em relação a seus escravos.

Segundo Price-Mars, toda religião implica uma maneira de se manifestar - culto, congregação, devoção, porém, nenhuma outra manifestação religiosa e cultural foi tão vigiada e reprimida quanto a dos escravizados. Como salientado no trecho acima, os negros de Santo Domingo foram obrigados a submeter sua fé à religião católica romana contra suas vontades. Pois, isso ficou bem explícito no artigo 2 do *Code Noir* que “Todos os escravos em nossas ilhas serão batizados e educados na Igreja Católica, Apostólica e Romana”.

Por causa de proibições e de repressões, os negros foram obrigados a viver numa profunda dissimulação. Porém, não deixaram de lado suas crenças, seus cultos. À noite, quando os senhores dormiam, era hora de grandes e profundas meditações pelos escravizados. Nesse momento eles rejeitavam sua *défroque* de resignação e recobriam sua verdadeira personalidade, rezando ao seu verdadeiro Deus, aquele que não faz derramar o sangue do negro escravizado e que não encontra prazer no sofrimento dos negros (Price-Mars, 1929, p.100).

Entendemos na perspectiva price-marsiana e bellegardiana que o contexto no qual viveram os negros durante a escravidão influenciou a forma que eles realizavam

seus cultos. O fato de terem sido proibidos de manifestar sua fé, fez com que aproveitassem a noite quando os senhores dormiam para rezar, meditar etc. Isso irá conferir o caráter de uma religião escondida, mas apenas o contexto pode explicar esta questão. Essas considerações nunca foram levadas em conta pelos historiadores que estudaram a religião *vodou* depois da escravidão, por isso muitos atribuíram/atribuem à essa religião caráter de feitiço porque os cultos se realizaram às escondidas.

Price-Mars, a partir das considerações sobre o *vodou*, revela que se trata de uma religião como todas outras religiões, sublinhando que ela contém uma teologia, um sistema de representação através do qual nossos ancestrais africanos originalmente explicaram fenômenos naturais. Além disso, ele pontua que:

O vodou é uma religião, porque todos os adeptos acreditam na existência de seres espirituais que vivem em algum lugar do universo em estreita intimidade com os humanos que dominam as suas atividades. [...] O *vodou* é uma religião, porque o culto dedicado aos seus deuses requer um corpo sacerdotal hierárquica, uma sociedade de fiéis, templos, altares, cerimônias e, finalmente, uma tradição oral que certamente não chegou até nós sem alteração, mas graças ao que transmitem partes essenciais desse culto. [...] O *vodou* é uma religião, porque, através do emaranhado de lendas e de corrupção de fábulas, pode desvendar uma teologia, um sistema de representação através da qual, originalmente, os nossos antepassados africanos explicaram os fenômenos naturais que se encontram latentes na base de crenças anárquicas subjacentes ao catolicismo híbrido de nossas massas populares (Price-Mars, 1928, p.32, tradução nossa).

Depois de apresentar uma visão favorável a essa religião, muitos autores demonstram suas manifestações positivas a respeito das produções científicas e também enfatizaram a grande contribuição de Price-Mars para elevar o *Vodou* no plano das religiões. Por exemplo, de um lado, Clorméus (2012) salienta que a grande contribuição da obra *Ainsi parla l'Oncle* de Price-Mars, 1928, é ter desenvolvido uma abordagem científica para abordar *vodou* sem ferir as elites haitianas. Pois até o final da década de 1920, muitas produções literárias e obras com pretensão científica denunciaram a existência de *vodou* no Haiti, descrevendo-o geralmente como uma festa orgiástica, de natureza demoníaca.

De outro lado, Byron (2014) enfatizará que o grande mérito das obras de Price-Mars, particularmente *Ainsi Parla L'oncle* reside na contribuição para afastar pouco a pouco a noção de superstição atribuída à religião *Vodou*, destaca, também a defesa que fez da cultura haitiana com objetivo de difundir uma imagem positiva do Haiti. Assim,

Price-Mars apresenta essa religião como uma das marcas fundamentais da identidade cultural haitiana.

John Picard Byron insiste que “o projeto price-marsiano para construir uma identidade haitiana não tinha como objetivo defender uma especificidade cultural haitiana de uma maneira isolada, mas pautando um processo de integração política, cultural das categorias excluídas (classes populares, seu maior componente era camponês) da nação haitiana até então”. Tal interpretação não só do pensamento price-marsiano, mas também de outros indigenistas da segunda etapa é compartilhada por nós, pois aprendemos nas obras de Price-Mars que a unidade nacional seria a única forma de combater a imposição político-cultural dos Estados Unidos durante a ocupação; única maneira de superar a desigualdade social, o dualismo negro versus mulato e o racismo estrutural existente, também seria única forma de (re)construir uma nação.

Como já havia dito, desde o início da construção da nação haitiana, conflitos de interesses se mostraram cada vez mais frequentes e mais intensos. Depois da abolição e da independência, a elite pós-escravidão (mulata) demonstrou-se cada vez mais hostil aos negros que foram/são o maior componente social do país. Analisando as obras dos autores da segunda etapa do movimento, entendemos que os projetos políticos desenvolvidos pela elite ao longo da história não tiveram como objetivos promover a inclusão social da massa. Pois a elite haitiana não demonstrou interesse criar oportunidades para incluir a maioria de haitianos (camponeses negros), mas sim excluí-la, deixando-a morrer na miséria crônica. Como observou Jacques Roumain (1944), no seu romance *Gouverneur de la rosée*, a maior parte da população viveu/vive numa condição miserável; crises permanentes; analfabetismo; falta de infraestrutura nos meios sociais; problemas ecológicos; doenças, discriminação permanente etc. Esses elementos se juntaram com instabilidade sociopolítica marcada por conflitos de interesses de naturezas diversas (étnico; econômico, cultural) que impossibilitaram a construção de um projeto político no qual se incluísse a massa desfavorecida, marginalizada, excluída. Esses fatores dificultam alcançar o sonho dos indigenistas, que consiste na construção de uma nação única e indivisível (CIARCIA, 2005, p.4).

A ocupação estadunidense 1915-1934 foi o estopim que possibilitou aos haitianos perceberem a necessidade de (re)pensarem seu agir no mundo, como salienta Souffrant (1991, p.20), ela foi para o pensamento intelectual haitiano o ponto de partida para uma revisão de valores e um momento para (re)questionar a ordem política e social

anteriores. Porque, de acordo com Bellegarde (1937), todos haitianos foram humilhados, desprezados durante a ocupação estadunidense, inclusive a elite que se encantou pela ocupação.

Também, esse momento de crise foi decisivo para conscientizar os intelectuais do *indigenisme* da necessidade de construir uma identidade haitiana a partir de um nacionalismo cultural e de uma educação social. Porém, a elite não foi/é disposta a abrir mão de seus privilégios. Como já foi colocado, depois da escravidão essa elite tomou o lugar dos colonizadores tentando reproduzir a dominação anterior sob outra forma que àquela da ocupação agindo de uma maneira tal que impossibilitava a massa de alcançar uma condição de vida decente. Buscando superar esses problemas, Price-Mars propõe uma educação social que é:

Uma disciplina que cada indivíduo deve se submeter e que seja apto a conduzi-lo na direção de seu semelhante com intuito de realizar em comum o ideal da paz e da razão, fora disso terá apenas violência e inércia de comando. Entendo por educação social, a vitória que devemos ter sobre a nossa repugnância de tratar com justiça e humanidade aqueles com os quais as relações de cada dia nos colocam em contato: domésticos, trabalhadores, camponeses. Por fim, a educação social é a disciplina que devemos nos impor; a obrigação que devemos engajar a nós mesmos de participar seja diretamente, seja indiretamente para a criação e manutenção de obras (obras pós-coloniais) visando atenuação da miséria material ou moral (Price-Mars, 1919, p.36, tradução nossa).

As escritas e as propostas dos pensadores indigenistas, principalmente as de Price-Mars, Alexis, Bellegarde etc. nos permitem perceber as dificuldades se superar os legados do passado colonial. Pois a elite haitiana pós-escravidão procura manter a qualquer custo a estrutura social, econômica e cultural com as mesmas características do passado. Apesar de seus interesses estarem em jogo durante a ocupação estadunidense, sendo em parte contrariados, não estava disposta a realizar uma conciliação com a massa popular.

É perceptível que na nossa exposição sobre o movimento *indigéniste haïtien*, a religião *vodou* ocupa um lugar de destaque. Segundo Charles (1984, p.15) esta religião se tornou a primeira manifestação de uma identidade coletiva que os escravizados encontraram durante a escravidão em Santo-Domingo. Ao longo do tempo ela adquiriu características especificamente haitianas. Assim, percebemos nas obras produzidas pelos principais intelectuais da *revue indigène* (1927-1934) que o *vodou* tem um lugar central porque além da cor da pele, ele é a base sobre a qual se assentam as discriminações, preconceitos sofridos pela maioria da população haitiana (camponeses,

sobretudo pobres). Em outras palavras, a rejeição da religião *vodou* é uma maneira de rejeitar a camada mais numerosa da sociedade haitiana naquela época. Com relação a essa problemática, os indigenistas da segunda etapa foram convencidos de que investigar a religião *vodou* a fim de trazer uma visão positiva é o caminho mais seguro para construir uma identidade haitiana.

Por ser o principal pensador da segunda etapa do *Indigenisme haïtien*, as obras de Jean Price-Mars ocupam um lugar importante na nossa investigação. Pois, além de publicar muitas obras ele elabora uma visão particular sobre os problemas que a sociedade haitiana estava confrontando durante a ocupação estadunidense. A forma que o autor propôs para resolver os problemas é de que a elite haitiana re-pensasse seu agir, possibilitando a integração da massa popular na vida moderna. Valorizar e reconhecer os legados *Indigène* (religião vodou; idioma crioulo haitiano, cor da pele preta, ou seja, tudo que compõe o *folk-lore* haitiano). A partir desses elementos uma identidade haitiana pautada pelo respeito e reconhecimento do outro poderá ser construída.

O que vimos até o presente momento corresponde basicamente à visão dos teóricos das duas primeiras etapas do Indigenismo (*Escritores à margem do Indigenismo* e *Escritores da revista Indigène*) para superar a crise que o Haiti estava enfrentando naquele período. As escritas dos teóricos da revolução *indigène* são mais relevantes quanto à problematização da construção de uma identidade haitiana durante a ocupação estadunidense. O surgimento da revista dos Griots, segundo Jean Pierre (2009) marcou a terceira etapa do indigenismo. Como salientamos anteriormente, neste trabalho atribuímos um lugar de destaque à segunda etapa, mas agora, trataremos da terceira etapa do movimento, pois ela assume, também, uma dimensão importante no entendimento da complexidade da construção identitária haitiana.

1.4. Os escritores da Revista *les Griots* e identidade haitiana

Sublinhamos anteriormente que, após os escritos à margem do indigenismo, todos os membros do indigenismo concordaram em construir uma identidade haitiana baseada na positivação da cor negra, valorização da cultura da matriz africana (língua, religião, histórias etc). Isso é válido também para os escritores da revista *Griots*²³. Eles

²³ O movimento Griots que surgiu em 1930, com principais representantes Louis Diarquoi, Lorimé Denis, François Duvalier (que foi membro do movimento indigenismo). Segundo Jean Pierre (2009), na tradição africana negra, Griots designa: poetas, contador de histórias, músico ambulante.

admitiram que o povo haitiano resultou de uma mistura racial europeia e africana, afirmando que a mentalidade do povo haitiano foi caracterizada pela predominância da africana. Segundo Viatte (1950, p.452) escritores de *Griots* destacam um conjunto de elementos que constituem a personalidade do homem haitiano, dos quais sete (7) são de origem africana: “O fanatismo super-humano; a melancolia, o misticismo, o sentido inato de ritual, uma bondade forte, compaixão diante do sofrimento, uma confiança ingênua e indestrutível em Deus”. De outro lado, destaca os elementos latinos que fazem parte da personalidade haitiana: “capacidade de exercício literário, o gosto pelo discurso, desejo invencível pelo ideal, o entusiasmo, [...]”²⁴. Desta forma, para os escritores dos *Griots*, o haitiano é composto de dois grandes ramos. Charles (1984, p.82), na sua investigação concluiu que os escritores da *revolution Indigène* (1927-1934) procuram reelaborar a mentalidade haitiana por meio da arte literária, da cultura local. Os escritores dos *Griots* (1934-1940) tentaram fazer essa reforma por meio da educação, propondo ensinar a história da civilização negra, a literatura haitiana, que até então não figurava no programa educacional, contrariamente à literatura francesa, que estava no programa educacional haitiano.

Com relação à religião *vodou*, os escritores dos *Griots* consideravam que esta é especificamente haitiana, é por meio dela que se estabelecem relações entre os negros do Haiti e os negros da África, assim, deve ser considerada uma marca fundamental da identidade haitiana. Diferentemente das duas etapas anteriores, os autores dos *Griots* pretenderam ir mais longe, demonstrando uma maior preocupação com a questão da ideologia política.

Com o término da ocupação estadunidense no Haiti em 1934, os intelectuais dos *Griots* revisaram as propostas feitas nas etapas anteriores a fim de adaptá-las às necessidades do país. Percorrendo a história do Haiti, Denis e Duvalier (1948) apresentaram as lutas de classes que ocorreram neste país, salientando que além do problema de classes de ordem universal, no Haiti acrescenta-se o preconceito de cor que foi instaurado pelos colonizadores para justificar a escravidão e persistiu não obstante esforços para superá-lo. Com o diagnóstico histórico feito pelos escritores do movimento *Griots*, eles propuseram levar a cabo as reivindicações da camada popular, colocando-se como representantes desta.

²⁴ Viatte, (ibidem)

Mais tarde eles desenvolveram uma ideologia intitulada *noiriste*²⁵, que pode ser compreendida como uma redução total das propostas dos indigenistas da segunda etapa, restando apenas a ideia assumida abertamente de que existe um problema histórico na sociedade haitiana que é a questão de cor da pele, que se manifesta como um conflito perene entre negro e mulato, fato que os indigenistas anteriores a Duvalier já tinham assinalado. Para solucioná-lo, Duvalier pregava racismo às avessas. Jean Price-Mars, figura fundamental do indigenismo, não professava o racismo nas suas obras. Para demonstrar que a oposição entre negro e mulato não devia ser mantida, mas sim superada, Price-Mars simbolicamente não hesitou em fazer de seu sobrenome uma síntese destas duas categorias étnicas, adotando uma parte do sobrenome de um intelectual mulato haitiano. Pois, seu nome antes era “JEAN MARS”, mas ele adotou o “PRICE” do pensador mulato, Hannibal PRICE que era filho de um inglês e uma haitiana. Desde então, o nome Jean Mars passou a ser Jean Price-Mars (MAGLOIRE-DANTON, 2017). Segundo Nicholls (1975), esse gesto simbólico é a afirmação da vontade de Price-Mars de provar que o homem haitiano é a síntese de duas nuances raciais. Portanto, segundo Price-Mars, os haitianos (mulatos e negros) devem se unir para defender a nação haitiana.

Reforçando o desejo de construir uma identidade haitiana, os membros que aderiram à ideologia *noiriste* destacaram algumas das demandas concretas: promover respeito à religião *vodou*, valorizar a cultura africana (arte, música, literatura, história etc.); reestruturar o sistema de ensino, diminuir a influência da Igreja Católica Romana na educação. Duvalier se apresentou como um defensor da classe negra. A partir da ideologia *noiriste*, explorando as contradições entre negro e mulato, Duvalier reivindicou o lugar dos negros no poder político, propondo excluir a elite mulata do poder. Nicholls (1975, p.653) destaca que:

Os escritores *noiristes* construíram uma teoria política com base nas suas idéias psicológicas, biológica e sociais. Eles sustentaram que o poder político devia ser arrancado das mãos de políticos de elite e que era para forjar uma aliança entre negros de classe média que estavam crescendo e as massas. Eles procederam o estudo da história do Haiti, percebendo que o poder político foi monopolizado em grande parte pela burguesia mulata e serviu apenas os interesses da pequena classe.

²⁵ O adjetivo *Noiriste*: que vem do substantivo *noir* em francês (negro em português) é ligado ao *Noirisme* que é uma ideologia desenvolvida no Haiti na primeira metade do século XX, ganhando mais espaço na segunda metade do mesmo século, da qual François Duvalier era a figura emblemática. Seus membros pretendiam “lutar” em favor de uma maior participação dos *Noires* na política haitiana em detrimento dos *Mulâtres*.

Na obra *Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti*, Duvalier et Denis (1948), após análise histórica de importantes lideranças políticas haitianas, demonstram a preferência pelos políticos negros em detrimento dos mulatos, por exemplo, eles preferiam Toussaint em detrimento de Rigaud, Dessalines em detrimento de Boyer, Acaau e Pierrot em detrimento de Geffrard etc. A partir das suas considerações, segundo François Duvalier e todos outros adeptos da ideologia *noiriste*, os negros deviam arrancar o poder das mãos dos mulatos. Diferentemente do indigenista Jean Price-Mars, que em 1930 se candidatou à presidência, porém não conseguiu se eleger, Duvalier foi eleito presidente em 1957.

Lembrando que Duvalier sempre se posicionou em favor da massa discriminada e contra a campanha anti-superstição (anti-vodou) liderada pela igreja católica. Com a sua chegada ao poder a religião *vodou* passou a gozar certas liberdades. Segundo Jean Pierre (2009, p.91), Duvalier permitiu que houvesse culto de *vodou* livremente, seu encorajamento a essa religião possibilitou que ganhasse a simpatia de alguns *hougan*. E ainda, de acordo com Corten (2001, p.51 - 53), reivindicou o *vodou*, salientando que ele foi empoderado pelos espíritos de *vodou*.

O regime duvalierista, por meio da ideologia *noiriste*, substituiu a identidade nacional e de classe por uma pretensão de “identidade racial” e colocou todas as outras formas de busca de identidade sob seu controle. Estabeleceu um sistema totalitário, perseguindo não só alguns membros da elite mulata, mas também reprimindo alunos e estudantes. Mais tarde instaurou uma luta feroz contra o comunismo. Seu regime, além de subjugar os camponeses, impediu o surgimento de qualquer tentativa de oposição. Para manter sua dominação, aliando-se aos Estados Unidos, criou uma milícia *Tontons Macoutes*²⁶, conhecido também sob o nome de *Volontaire de la Sécurité Nationale*. Duvalier, na sua obra intitulada *Mémoires d'un leader du Tiers monde* (Memórias de um líder de Terceiro Mundo, em tradução livre), salienta que este corpo (tontons-macoutes) tem só uma alma: Duvalier; reconhece só um chefe: Duvalier; luta para um destino só: Duvalier no poder (Duvalier 1969 apud Hurbon, 1987, p.19).

²⁶Tontons-Macoutes foi um grupo paramilitar criado pelo ditador François Duvalier em 1959 sob o nome (*Milice Volontaires de la Sécurité Nationale*, MVSN) em português Milícia de Voluntários da Segurança Nacional, comumente conhecidos como *Tonton Macoute* na língua haitiana (literalmente "Tio do Saco", em português). Era uma força recebia e obedecia diretamente às ordens dos ditadores, François Duvalier, 'Papa Doc', e mais tarde de seu filho e sucessor, Jean-Claude Duvalier 'Baby Doc', até a saída do último do poder, em 1986, (DIEDERICH, Bernard. *Papa Doc & The Tontons Macoutes*, 2005).

Segundo Hurbon (1987, p.20), com Duvalier no poder, progressivamente o sistema político instaurado por ele destruiu todos os laços de solidariedade familiar, escrevendo que “pode ter medo de um cunhado, uma cunhada, um primo, um tio etc; pois ninguém sabe quem na família detém uma carteira de *tontons-macoutes*”. Além disso, Hurbon pontua que todas as associações tradicionais nos bairros populares, no campo foram afetadas pelo poder dos *macoutes*. Esses últimos monopolizaram os bens públicos e privados, terra, casa, carro etc. e reprimiram quem quisessem e quando quisessem.

Além de poder político, Duvalier e outros *tontons-macoutes* tinham poder religioso, eles se apropriaram do misticismo e da bruxaria atribuídos à religião *vodou* para disseminar medo na população, reinou de forma total sobre a população até sobre o imaginário coletivo. Laënnec salienta que o ditador François Duvalier tinha direito de vida e morte sobre a população haitiana. O autor continua afirmando que o regime duvalierista converteu os haitianos em neo-escravizados que podiam ser vendidos à República Dominicana para cortar cana de açúcar. Esse regime transformou haitianos e haitianas em uma massa de indivíduos desprovidos de qualquer direito (HURBON, 1987, p. 21-22).

O Estado, naquela época, funcionou sistematicamente por meio da violência e da repressão. Além disso, a política adotada se tornou um obstáculo para os camponeses, porque os impediu de viver de uma maneira digna. Assim, todos os belos argumentos desenvolvidos pelo indigenista François Duvalier em favor da massa se tornaram palavras vazias. A sua passagem pelo poder não trouxe nenhum benefício para a massa negra que ele pretendia defender. Por meio da ideologia *noiriste*, Duvalier procurou substituir a dominação dos mulatos por uma dominação de uma suposta elite negra - os *tontons macoutes*. Mas tal substituição não fez desaparecer as discriminações contra a massa negra, tampouco contra suas crenças.

Lembrando que a construção de uma identidade haitiana de acordo com os indigenistas, deveria necessariamente valorizar: a cultura, o idioma crioulo, a religião *vodou* e os valores de origem africana. Porém, a chegada de François Duvalier ao poder de 1957 a 1971 não levou a esse caminho. Jean-Hénoc Trouillot e Raynal Trouillot publicaram em 2010, um artigo intitulado *Manifeste pour un mouvement culturel en Haïti* (Manifesto para um movimento cultural no Haiti) no qual enfatizam que:

Vodou, a língua crioulo e a medicina tradicional, nunca foram adotados pelo representante do movimento indigenista que chegou ao

poder, a saber, François Duvalier; pois, nenhum instituto de línguas, nenhum reconhecimento oficial do vodou como uma religião, nenhuma oportunidade para a medicina tradicional passar de um nível empírico a um nível científico (Trouillot e Trouillot, 2010, p.8, tradução nossa).

A proposta de construção de uma identidade haitiana, conforme sugeriam os indigenistas, ficou longe de ser realizada. Outra demanda de Duvalier, antes de chegar à presidência, era diminuir o poder da igreja católica na educação haitiana. Porém, Trouillot e Trouillot (2010) salientam que grande parte da educação continuou a ser fornecida por *Frères de l'Instruction Chrétienne*s, (Os Irmãos da Instrução Cristã); o acordo assinado em 1860 pelo presidente Geffrard foi renovado por François Duvalier. Portanto a influência da igreja católica não diminuiu.

Chegando ao poder, Duvalier deixou de lado todas as propostas do indigenismo. Além disso, limitou toda possibilidade para que houvesse críticas de sua atuação no poder. Assim, a aceitação do “Crioulo” como uma língua oficial do país ao lado do francês deveria esperar até a data de 29 de março 1987, período em que foi promulgada uma nova Constituição. Foi também o período em que os haitianos passaram a ter o direito de se organizarem em associação, direito de expressão, de se organizarem em partido político. Também, segundo Laënnec (1987), a votação da Constituição foi uma tentativa de tirar os camponeses da condição de quase-escravos a que foram submetidos sob o regime dos *tontons-macoutes*.

Teórica e politicamente o pensamento dos autores das primeiras etapas do indigenismo tinham efeitos significativos à medida em que ofereciam um rumo para a constituição de uma identidade haitiana com base na valorização e posituação da cultura de matriz africana. Numa sociedade marcada por contradições múltiplas, a construção de uma unidade nacional, baseada no reconhecimento dos elementos africanos, como parte constitutiva da identidade haitiana, segundo Price-Mars e outros autores, seria o caminho adequado para superação das contradições internas. Com base na perspectiva price-marsiana, podemos salientar que são esses elementos que atribuíram aos haitianos uma essência universal, não os elementos ocidentais como postularam alguns intelectuais pré-revolução indígena.

O fato de a elite mulata não abrir mão de seus privilégios possibilitou que o movimento político se radicalizasse com o surgimento dos Griots. A chegada de Duvalier no poder deveria ser o momento para implementar uma política adequada que possibilitasse a emancipação da massa desfavorecida, discriminada. Porém, sua atuação

pautou-se por uma grande contradição entre a ideologia e prática política. Assim, o *noirisme duvalierien*, no seu modo de se manifestar, talvez tenha sido a expressão mais refinada da categoria fanoniana chamada de “duplo narcisismo”. Fanon, ao analisar efeitos dramáticos do colonialismo europeu sobre o comportamento das pessoas que vivenciaram/vivem sob o domínio desse sistema, permite entender que a compreensão da relação de negro-branco passa pela compreensão do duplo narcisismo que de um lado prende o branco na sua brancura e de outro prende o negro na sua negrura. Resultou desse processo, segundo o autor, a implantação de um círculo vicioso que faz com que existam brancos que se achem superiores e negros que querem demonstrar aos brancos a riqueza de seu pensamento. Com efeito, propiciou a emergência de um complexo de inferioridade nas pessoas negras e complexo de superioridade nas pessoas brancas (FANON, 2008, p.26-27).

Ao defender o *noirisme*, os representantes dessa ideologia foram incapazes de perceber que problemas sociais existentes na sociedade haitiana não poderiam ser resolvidos a partir do ódio e violência física na sua forma mais cruel. O que, em certa medida, limitou a possibilidade dos *noiristes* entenderem que faziam parte do mesmo sistema opressivo, discriminatório e racista. Portanto, a superação das contradições sociais teria exigido que os *noiristes* saíssem da sua negrura e os mulatos saíssem da sua pretensão de brancura para se elaborar uma atuação mais ampla.

De fato, o *noirisme* não é o foco deste trabalho, porém, como Duvalier foi representante dessa ideologia e membro do movimento indigenista, apresentamos alguns elementos da sua atuação no poder como presidente do Haiti que podem ajudar no entendimento da tensão existente na construção de uma identidade haitiana centrada no indigenismo. Assim, lamentavelmente percebemos que a proposta de construção de uma identidade haitiana nessas etapas do indigenismo resultou em fracasso. O que possibilita o surgimento de outra vertente do indigenismo, que é os *Afro-indigenistes Revoltés*. Alguns dos seus expoentes foram, inclusive, vítimas da ditadura dos Duvalier.

1.5. Identidade haitiana nos Afro-indigenistas revoltadas

De acordo com Fardin (2009), com a desapareição da revista *les Griots* em 1940, surgiu uma quarta etapa do movimento indigenista, os *Afro-indigenistes révoltés*²⁷. Os escritores dessa nova vertente pregaram a solidariedade humana entre os dominados a fim de combaterem as injustiças sociais impostas pela sociedade capitalista. Eles foram influenciados pela revolução soviética de 1917, o que possibilitou inaugurar o romance socialista, considerando o marxismo e o anarquismo como armas de combate contra opressão, contra exploração. Resultou dessa compreensão uma grande produção de romances, nos quais os autores denunciaram as injustiças sociais existentes na sociedade haitiana.

Para uma breve exposição dessa etapa, recorremos a Judith Charles, autora que usamos ao longo deste trabalho. A autora apresenta uma síntese interessante do conteúdo dos romances e poesias produzidos pelos escritores *Indigenistes révoltés*. Ela analisa a obra inaugural dessa etapa, “*Compère Général Soleil*” (Compadre General Sol) de Jacques Stephen Alexis, publicado em 1955, apresentando as características dos romances socialistas.

Romancistas dessa etapa, da mesma maneira como escritores da *Revolution Indigène*; e dos *Griots*, manifestaram uma fidelidade à África, porém continuaram ligados à Europa, eles se colocam como nacionalistas, humanistas. Segundo Charles (1984, p.100), o romance proletário desses escritores defende as ideias do socialismo marxista, como solução para os problemas da sociedade haitiana, isto é, as demandas dos excluídos seriam integradas ao universalismo proletário. A partir dessa literatura humanista de expressão nacional, os romancistas procuraram libertar o homem haitiano da classe subalterna do servilismo.

Jacque Roumain e Jacques Stephen Alexis são dois dos principais expoentes dessa etapa. O primeiro, em 1934 fundou o primeiro Partido Comunista haitiano, *Parti Communiste Haïtien* (PCH) (CADET, 2016). Por volta de 1938, o segundo se filiou ao PCH. O objetivo desses escritores foi renovar a literatura haitiana, continuando a levar a cabo as reivindicações da massa popular marginalizada. Para eles, a literatura podia

²⁷ Dentre alguns membros dessa etapa, destacamos romancistas como: Félix Morisseau Leroy, autor de *Récolte*, (1946); Jean Brierre, autor de *Province* (1953); Marie Villarceaux (1945); de Marie Chauvet, qui écrit *Fille d'Haïti* (1954), *La danse sur le Volcan* (1957), *Fonds de Nègres* (1961) etc.

desempenhar um papel importante para revolucionar o sistema. Isto é, a literatura e a revolução estariam intimamente ligadas.

Percorrendo vários países com tendência socialista, Jacques Stephen Alexis, ficou convencido de que o socialismo seria uma ferramenta política poderosa para se melhorar a condição miserável da massa popular haitiana. Em 1959, criou o partido político *Parti de l'Entente Peuple (PEP)*. Segundo Depestre (1974, p.200), a proposta de Jacques Stephen Alexis não se restringiu apenas à sociedade haitiana, mas pregava também a união do movimento comunista internacional.

Contrariamente às etapas anteriores do movimento indigenista, os afro-indigenistas não restringiram seu trabalho à construção de uma identidade haitiana baseada apenas na valorização de crenças oriundas das religiões de matriz africana ou da negação da cultura europeia, mas sim lutaram para elevar a classe proletária a tomar consciência da sua condição social, mediada pela violência e a exploração. Nesse sentido, Jacques Stephen Alexis procurou consolidar uma verdadeira classe proletária, propondo educar a classe proletária baseada em uma lógica socialista.

Jacques Stephen Alexis, no seu projeto, tentou desmascarar os mitos que abastecem a alienação do negro, que, segundo admitia, tinha suas bases desde o período colonial. Naquele período, os senhores coloniais despojaram os africanos escravizados de seu nome africano, para substituir por um nome a sua escolha. Este fato, simbolicamente demonstra que os senhores queriam que os negros deixassem de lado sua verdadeira personalidade, forjando uma nova. Nesse sentido, como outros romancistas das etapas anteriores do indigenismo, ele propôs restituir a autenticidade do negro. No entanto, segundo ele, só a revolução proletária poderia realizar a verdadeira descolonização do povo haitiano (CHARLES, 1984, p.104).

Segundo Charles, o esforço de Jacques Stephen Alexis e de Jacques Roumain teve como objetivo desmistificar psicológica e espiritualmente o negro. Tal objetivo estava intimamente ligado às lutas de classes. Eles propuseram reorganizar a sociedade em busca de um destino comum através de engajamento literário e político. Pois a missão desses escritores era, ao mesmo tempo, traduzir as realidades sociais do país e, também, superar a velha ordem estabelecida a fim de reformar a base da sociedade haitiana.

Nesse sentido, escritores dos *afro-indigenistes revoltés* consideravam que a primeira etapa para uma revolução proletária deveria passar por uma campanha de alfabetização. Para eles, a implantação do socialismo no Haiti exigiria um trabalho de

longa duração, e que deveria começar a partir da base. Neste projeto político, dever-se-ia ensinar os haitianos a conhecer a história do Haiti, a amar e respeitar seus ancestrais (CHARLES, 1984, p.108). Tudo deveria ser feito em busca do desenvolvimento de uma consciência de classe, para se chegar a um ideal proletário. De acordo com Charles, Jacques Stephen Alexis atacava a religião dos ricos que ensinava a resignação aos mais pobres, salientando que a resignação é fruto da ignorância.

Desta forma, os problemas enfrentados pela sociedade haitiana, segundo os intelectuais dessa etapa, deveriam ser superados por meio de uma proposta ideológica (socialista marxista). Portanto, a questão racial não ocuparia um lugar de destaque no pensamento dos intelectuais dos *afros-indigenistes revoltés*, mas sim a questão de classe. De tal modo, esses intelectuais fizeram um apelo de solidariedade entre oprimidos de todos os países, de todas as “raças”. Lamentavelmente, Jacques Stephen Alexis, o principal expoente da quarta etapa do movimento indigenista foi brutalmente exterminado pelo regime do ditador François Duvalier. Isso nos leva a refletir sobre as cisões do indigenismo em face aos desafios da construção de uma identidade haitiana.

1.6. Cisões do movimento indigenista

De um lado, na perspectiva haitiana, entendemos que a identidade é uma narrativa, construída ao longo de um processo dinâmico, sujeita a instabilidades e reelaborações. Nesse sentido, o esforço investigativo feito pelos principais teóricos (Price-Mars, Bellegarde e outros) do movimento em busca de construir uma identidade haitiana para superar as contradições sociais, para lutar contra imposições culturais imperialistas – a França e os Estados Unidos, em particular – é relevante. Os autores percorrem em diferentes contextos os *folk-lore* haitiano e africano em busca de elementos que constituem o imaginário social, cultural do povo haitiano. Como é perceptível no discurso pronunciado em 1925 por H. Pauléus Sannon, quando salienta que “na hora de grandes crises, todos os povos devem voltar atrás, buscando na sua história lições patrióticas, novas regras de condutas, seja para defender melhor sua existência ameaçada, seja para levantar mais rapidamente das suas quedas” (Nicholls, 1975, p.658). Diante da ocupação estadunidense, poetas, etnólogos, sociólogos, antropólogos etc. do movimento indigenista questionaram a lógica de funcionamento da sociedade haitiana em busca de respostas para os problemas cultural, social e político daquela época (POMPILUS, 1991).

Price-Mars, no seu diagnóstico da realidade presente na sua época, percebeu um abismo entre a elite e a massa camponesa no Haiti pós-escravidão, isto é, a segunda estava vivendo numa condição análoga à escravidão. Mesmo naquela condição, essa massa conservou as tradições, valores da cultura africana, que são elementos fundamentais para a constituição da identidade haitiana. Como salientamos anteriormente, na obra *Vocation de l'Élite* (1919) Price-Mars revela que a elite preferiu lutar apenas para manter e proteger seus interesses, seus privilégios ao invés de orientar a massa na dignidade. Com base nesse diagnóstico, nove anos depois da publicação de *Vocação da Elite*, Price-Mars publicou *Ainssi parla l'Oncle: essais d'Ethnographie* (1928) que é um estudo sobre o *folk-lore* haitiano, de tradições populares haitianas em comparação com *folk-lore*, tradições populares da África. Nesta obra o autor insiste sobre as influências africanas na construção do homem haitiano e na cultura popular haitiana. De tal modo, ele se opõe ao discurso predominante da sua época, que pretendia apresentar o modo de vida, cultura, religião etc. do povo haitiano como sendo o dos franceses. Ele não nega a influência dos franceses, mas enfatiza que a influência africana é mais significativa na construção do homem haitiano, portanto, é essa influência que a elite haitiana deve reconhecer para superar as contradições internas.

De outro lado, pontuamos que Oliveira (1975) chama atenção para a dimensão contrastiva na construção de identidade. Isto é, identidade que se constrói com base da negação de outras identidades. Tal dimensão é importante para a compreensão do processo da construção da identidade haitiana no movimento indigenista. Gouraige (1991, p.36) sublinha que o indigenismo se localiza em oposição às outras culturas, sem negar a influência que recebeu, ele é apresentado como uma cultura distinta. Os indigenistas, principalmente da revista *Indigène*, contestaram a cultura francesa, que até então não havia sido questionada, para aderir a uma realidade cultural propriamente haitiana que tem a sua base na cultura africana.

Convencidos das influências africanas sobre o povo haitiano, os indigenistas convocaram a elite haitiana a deixar de lado seus preconceitos, (dizendo-lhe “Sejamos nós mesmos o mais completamente possível”) para abraçar a sua verdadeira identidade com o propósito de superar o *bovarysme collectif*. Como salienta Gouraige (1991, p.71) “sob as botas dos estadunidenses os haitianos (re)descobriam que eles eram negros”.

Evidentemente, ao longo dos itens discutidos até aqui, percebe-se que o projeto de construção de uma identidade haitiana com base na valorização do que é autenticamente indígena não teve grande sucesso. Mesmo com a chegada de um

indigenista como presidente do país, a saber, François Duvalier, nenhuma das propostas do indigenismo foi realizada, como apontam claramente Jean-Hénoc Trouillot e Raynal Trouillot no *Manifesto para um movimento cultural no Haiti*, (2010) citado anteriormente.

Assim, François Duvalier, um dos expoentes influente dos Griots, que colocou uma ênfase extraordinária sobre a originalidade da cultura popular haitiana de matriz africana (POMPILUS, 1991), rejeitando as propostas de tendência marxistas dos intelectuais dos Indigenistas Revoltados, para assegurar seu poder, de uma maneira contraditória, aliou-se aos Estados Unidos, que ele mesmo estava combatendo durante a ocupação do Haiti. Ele escolheu reprimir todos os indivíduos que criticaram sua atuação no poder e até mesmo exterminou alguns membros do indigenismo, como o socialista e humanista Jacques Stephen Alexis.

Além de apresentamos algumas contradições internas e cisões do movimento, expusemos também a forma como a questão da identidade haitiana foi representada pelos intelectuais de diversas etapas do movimento indigenista. Demonstramos, também, como a valorização da cultura de matriz africana, desalienação do povo haitiano dos preconceitos com relação à cor da pele negra ocuparam um lugar de destaque nesse movimento, particularmente nas obras dos escritores da revista indígena.

Não obstante tantos esforços de várias gerações da intelectualidade haitiana conforme já explicitado, tem sido noticiado na mídia haitiana o fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” da cor da pele através de produtos cosméticos. Além disso, pelas respostas ao questionário aplicado nos grupos nas redes sociais, percebemos que a problemática de construção de uma identidade haitiana permanece como um desafio. Ou seja, a atribuição de um caráter valorativo e positivo à cor da pele negra continua sendo algo complexo e contraditório. De tal modo, no capítulo a seguir continuaremos a responder às perguntas que levantamos desde a introdução deste trabalho: O que explica este fenômeno (despigmentação) em pleno século XXI em uma sociedade predominantemente negra? Qual seria a concepção dos(as) praticantes desse ato sobre sua cor da pele? Como eles(as) são vistos(as) diante da sociedade? Será que eles(as) conseguem o reconhecimento que estão procurando?

CAPÍTULO II

O FENÔMENO CONTEMPORÂNEO DA DESPIGMENTAÇÃO “VOLUNTÁRIA” NO HAITI

2. Conceituação de despigmentação (in)“voluntária” (DV)

Na exposição feita anteriormente sobre a identidade haitiana no indigenismo, demonstramos através das obras de Price-mars (1919; 1928; 1929; 1956), de Alexis (1933); Labelle (1987) e outros autores, que a problemática de cor da pele, além de muito antiga, é também um elemento estruturador desta sociedade. Sendo assim, compreendemos que, para os indigenistas, a superação das contradições sociais baseadas nas questões raciais deve necessariamente passar por uma reestruturação dos valores socioculturais nesta sociedade. Não obstante o grande esforço dos indigenistas da segunda etapa, particularmente Price-Mars, o alvo visado não foi atingido (a discriminação contra quem tem a pele preta não desapareceu da sociedade haitiana). Isso se manifesta no discurso cotidiano que reproduz estereótipos negativos sobre essa cor, quer seja através de ditados populares, de piadas e atos como a despigmentação “voluntária”.

A problemática contemporânea da despigmentação “voluntária” da cor da pele no Haiti é formulada por nós a partir das constatações de artigos de jornais, imagens de pessoas despigmentadas circulando nas redes sociais, programas de televisão e o aumento significativo da comercialização de produtos com objetivo de clarear a cor da pele no mercado haitiano. Ainda que Bordeleau (2012), em seu estudo sobre a despigmentação de mulheres haitianas em Montreal – Canadá, enfatize que o fenômeno de despigmentação é comum no Haiti, constatamos uma falta de trabalhos acadêmicos que abordem o tema, o que ratifica a importância da nossa pesquisa.

Dentre os trabalhos acadêmicos que focalizam o fenômeno da despigmentação “voluntária” em outros países, autores como Petit (2006) e Bordeleau (2012) salientam que práticas para modificar a aparência estão presentes em várias regiões do mundo, na Ásia, Europa, África, América e Oriente Médio. Nguimbus (2013, p. 41), por sua vez, enfatiza que a despigmentação voluntária é muito corrente nos países africanos subsaarianos, principalmente no Senegal, Mali, Togo, Burkina Faso, Nigéria e ainda na África do Sul.

A despigmentação voluntária é uma prática a partir da qual uma pessoa, por sua própria iniciativa, procura fazer desaparecer a pigmentação fisiológica da sua pele (PETIT, 2007, p. 6; BORDELEAU, 2012, p. 11; NGUIMBUS, 2013, P. 41). De acordo com Bordeleau, as pessoas negras que se lançam nessa prática estão à procura de aproximar-se da aparência de brancos caucasianos, isto é, a pele branca.

Com relação à terminologia usada para se referir a essa prática, segundo M'bemba-Ndoumba (2004), na Medicina, usa-se *dépigmentation volontaire de la peau* (DV). Bordeleau (2012) usa conceitos de branqueamento e despigmentação para se referir ao mesmo fenômeno. Embora o termo branqueamento seja usado para se referir a essa prática, decidimos não o usar e substituí-lo por clareamento. Pois, como veremos mais adiante, segundo certos dermatologistas, o resultado da despigmentação não leva as pessoas despigmentadas a serem brancas. Portanto usaremos os termos seguintes despigmentação “voluntária” e clareamento.

Em muitos países, essa prática existe sob diversos nomes, por exemplo: no Congo se chama *Maquillage*, em Senegal fala-se de *Xessal*, em Camarões de *Décapage*, em Níger *Dorot* e nos países ocidentais se chama despigmentação (BONNIOL, 1995; M'BEMBA-NDOUMBA, 2004 p. 13 e 15; NGUIMBUS, 2013). Na literatura da medicina anglo-saxônica, usa-se *lightening*, *bleaching* (Petit, 2007, p.7). No caso do Haiti, os jornais tratam esse fenômeno como simplesmente “despigmentação ou/e branqueamento”. Porém, na linguagem cotidiana, usam-se muitos outros nomes, muitas vezes há conotações negativas e pejorativas como, por exemplo, “*Bòdifil*, *fo grimo*, *fo grimèl*, *ansyen black*, *boby store*, *Doukoman*²⁸ etc.” para se referir a essa prática (LE NOUVELLISTE, 2016 a).

O uso de palavras pejorativas para nomear as pessoas despigmentadas pode ser entendido como um ato de repúdio de muitas pessoas a esse fenômeno na sociedade haitiana. Em um questionário aplicado nas redes sociais para recolher opiniões sobre esse fenômeno no Haiti, de um total de trinta e oito (38) pessoas que responderam à seguinte pergunta: “*no caso de você não usar nenhum produto para clarear a cor da sua pele, o que você acha das pessoas que usam?*” Vinte e nove (29) pessoas criticam

²⁸*Bòdifil* (limpeza feita num carro antes de ser pintado). *Grimo* (masc.) *Grimèl* (fem.): nome atribuído a pessoa de pele clara, quando está acompanhado com da palavra “fo” que é falso, isso quer dizer uma falsa mulher branca ou um falso homem branco; *Ansyen black*: palavra *ansyen* significa antigo ou antiga, *black* por sua vez é cor preta, então uma tradução adequada de *ansyen black* seria uma pessoa que era negra no passado e no presente é branca. *Boby store* e *Doukoman* nome derivado do verbo *douko* que significa pintar um objeto como carro, moto, bicicleta etc. *Doukoman* para se referir a alguém que se despigmenta, designa uma pessoa que se pinta e muda sua cor da pele por meio de produtos.

severamente a despigmentação e acharam nefasta para quem a faz. Elas fundamentam suas críticas basicamente em dois argumentos: o primeiro é da ordem sociocultural (complexo de inferioridade, falta de autoestima que tem uma base histórica) o segundo é da ordem sanitária (a despigmentação provocará nos praticantes problemas de saúde como o câncer). Petit (2007) obteve opiniões semelhantes a estas em alguns países africanos, onde muitas pessoas concebem a despigmentação como algo negativo por motivo sanitário ou pela questão ideológica - negação das características de negritude e submissão ao modelo de beleza implantado pelos ex-colonizadores. Na nossa investigação, serão analisados discursos de dermatologistas sobre essa questão, mas nosso foco será os aspectos socioculturais dessa problemática.

De acordo com Bordeleau (2012), o contexto socioeconômico canadense propiciou nas imigrantes haitianas o desejo de adequar suas aparências ao padrão de beleza norte-americano. Nesse sentido, a despigmentação da cor da pele tornou-se um dos mecanismos usados em busca desse ideal. Porém, como salientamos, segundo a pesquisadora, essa prática é algo comum no Haiti, as mulheres haitianas apenas aproveitam o contexto norte-americano tomarem esta atitude. Então, procuramos entender os motivos desse fenômeno na sociedade haitiana, dado que o Haiti é a primeira República Negra na era moderna e, por seu papel histórico, conseguiu contrabalançar a ideia de inferioridade das raças (JANVIER, 1882; FIRMIN, 1885; PRICE, 1898).

3. Investigação sobre alguns incentivos à despigmentação

Se entendermos as visões de certos indivíduos a respeito do fenômeno da despigmentação “voluntária” e as confrontarmos com trabalhos científicos em diversos campos de conhecimento (história, antropologia, sociologia etc.) poderemos contribuir não apenas para entender esse problema na sociedade haitiana, mas também para desvendar o que está por trás dele.

Porém, recolher opiniões sobre esse fenômeno não é uma tarefa fácil, pois aqueles e aquelas que usam esses produtos nem sempre se sentem à vontade para conversar sobre essa prática (PETIT, 2007). Na sua pesquisa sobre as mulheres haitianas no Canadá, Bordeleau (2012) relata a existência de uma barreira para conversar com as praticantes, pontuando que, mesmo que as sequelas dos produtos sejam perceptíveis, na ponta da orelha, atrás dos dedos, nos joelhos e em outras partes

resistentes do corpo das praticantes, elas não assumem que fazem uso de produtos despigmentantes.

Enfrentamos essa mesma dificuldade. Pois, durante o trabalho de campo realizado no início do ano 2017, não foi possível conversar com nenhum usuário, foi realizada uma conversa apenas com uma vendedora. E o questionário que aplicamos *online* nos grupos de *facebook*, depois de mais de três meses, foi respondido por apenas trinta e nove (39) pessoas²⁹.

Com relação ao perfil dos respondentes de nosso questionário, percebemos uma concentração na faixa etária 18 a 30 anos, pois dentre essas 39 pessoas que responderam, 25 possuem essa idade, sendo que 14 são de sexo masculino e 11 de sexo feminino. Em seguida, vem a faixa etária 31 a 45 anos, para essa idade teve 13 respondentes, 8 de sexo masculino e 5 de sexo feminino. Para 46 a 60 anos teve apenas uma respondente. A participação de pessoas entre 18 a 45 anos nessa pesquisa pode se relacionar ao acesso nessa faixa etária à internet e, também, pode ser devido ao interesse por esse assunto.

Percebemos também que temos uma porcentagem maior de respondente de sexo masculino do que feminino. Certos(as) autores(as) salientam que a despigmentação “voluntária” da cor da pele é mais presente na população feminina do que na população masculina (PETIT, 2007 p. 10; BORDELEAU, 2012; LY, 2018). Talvez seja por essa razão que os homens se sentem mais à vontade em opinar sobre essa questão. Porém, devemos deixar claro que essa consideração é parcial, pois há poucos dados sobre a despigmentação, ainda menos sobre esse fenômeno na população masculina. Além disso, como veremos mais adiante, algumas vendedoras afirmam que, quando os homens aparecem para comprar produtos despigmentantes sempre tentam disfarçar, dizendo que é para tirar mancha do rosto (Radio Caraíbe, reportagem de Lydie Alexandre, 25/04/2018).

De início percebemos na reportagem de Lydie Alexandre uma preocupação estética da parte dos usuários de produtos clareantes. Porém, o meio social em que vive uma pessoa; conselho de um parente, de um amigo ou primos; imitação; exigência de um parceiro sentimental com objetivo de “seduzir” etc. são alguns dos outros fatores, segundo Bordeleau (2012), que podem incentivar essa prática.

²⁹ Dentre trinta e nove (39) pessoas que responderam ao nosso questionário, cinco (5) de sexo feminino declararam que usam produtos despigmentantes. Ao longo do trabalho, para identificar os respondentes do questionário, usaremos : R.1. R.2. ... R.39).

4. Propaganda publicitária no Haiti: uma atualização de preconceitos históricos de cores

O fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” revela que o preconceito de cor permanece um problema da atualidade, não só no Haiti, mas também no mundo. Na sociedade haitiana, uma das maneiras pelas quais isso se manifesta é através de comerciais de cosméticos que visam clarear a pele, vinculando a beleza com padrão eurocêntrico. De antemão, expomos algumas respostas recolhidas por meio do questionário em que três respondentes mencionam:

R.6. “Elas (usuárias(os) de produtos despigmentantes) procuram ter a aparências das pessoas consideradas bonitas na sociedade haitiana, que são mestiças ou brancas”.

R.23. “Critérios de beleza que a grande mídia projeta na sociedade haitiana levam as pessoas a se despigmentar”.

R.31. “A aceitação da opinião hegemônica acerca dos critérios que definem que uma pessoa é bonita ou não, faz com que as pessoas procurem se despigmentar para se aproximar dos critérios estabelecidos (ter pele clara)”.

Petit (2006) e Bordeleau (2012) salientam que o meio publicitário contribui significativamente para a comercialização de produtos destinados a clarear a cor da pele. Portanto, é impossível ignorar a influência preponderante da mídia e das propagandas de moda, de beleza sobre os indivíduos que consomem esses produtos. “Cada cor excede a ordem visual porque é investida com um caráter positivo ou negativo de acordo com a referência cromática de uma população” afirma Zahan (1990) citado por Emeriau (2009, p.113). Como a civilização ocidental atribui um caráter positivo à cor branca e faz o contrário com a cor preta, a indústria de cosméticos explora de forma peculiar esse dualismo, alimentando assim um sentimento de inadequação estética em muitos africanos e nos descendentes dos mesmos. Em outras palavras, os agentes publicitários atuam reacionariamente, aproveitando dessa hierarquização para oferecer aos “pobres negros” produtos despigmentantes para excluir a camada de pele que os expõe a discriminação. Importa aqui, fazer um paralelo com uma abordagem de Hasenbalg e Silva (1983, p. 184), que, ao analisar a imagem do negro brasileiro nas propagandas publicitárias, salientam que “a publicidade opera segundo a linha de menor resistência e sua função é vender produtos ao maior número possível de pessoas e não mudar estereótipos, a expectativa inicial é que ela tende a reproduzir as manifestações

do racismo presentes na cultura”. Portanto, os comerciais feitos para vender certas marcas de sabonetes, cremes de pele etc. são maneiras de alimentar esse sentimento de inadequação.

Fry (2010, p. 11) discorre sobre uma propaganda publicitária feita pelo sabonete *Pears* por volta do ano 1884. A embalagem desse sabonete exibia uma imagem que ilustrava a vontade de desempreguecer os negros. No lado esquerdo da embalagem, há a caricatura de uma criança de pele preta tomando banho e uma criança de pele clara, vestindo um avental se preparando para ensaboar a criança de pele preta com o sabonete *Pears*. No lado direito da embalagem, mostra depois do banho, a criança de pele clara segura um espelho, mostrando o milagre que o sabonete *Pears* realizou sobre a aparência da criança negra. Isto é, o sabonete *Pears* desempreguece a criança negra.



Fig.1: Publicité pour le savon pears (Graphic 1884 apud Fry, (2010, p.11).

Outras representações depreciativas foram descritas por outros autores. É o caso da análise de Delporte (2006, p. 70), sobre a maneira como os fuzileiros senegaleses foram caricaturados nos cartazes franceses no período *Entre-Deux-Guerres* (entre as Duas Guerras). O autor mostra que historicamente, as propagandas publicitárias sempre estabeleceram essas associações entre o *negro-sujo* e *branco-limpo*, como vimos na embalagem do sabonete *Pears*. O autor descreve três³⁰ tipos de imagens de negro africano caricaturadas durante aquele período na França. Interessamo-nos pelo terceiro tipo, em que o negro africano foi transformado em promotor de produtos sem qualquer ligação direta com as colônias. Isto é, a sua imagem foi usada para realçar a brancura, fazendo propaganda publicitária para sabonete, roupa, creme dental etc.

³⁰ O primeiro foi para valorizar a produção colonial; o segundo apresenta a imagem de uma África distante, encantadora, selvagem e exótica (Delporte, 2006).

O negro, segundo o autor, foi caricaturado nos cartazes franceses por um conjunto de características grotescas e grosseiras como: lábios *rouge sang* (vermelho-sangue), a boca enorme, amplamente aberta, fazendo caretas, a língua muitas vezes pendurada, o sorriso de tons carnívoros, os olhos esbugalhados com uma brancura luminescente, que atribuem ao seu contentamento exacerbado uma natureza bestial e diabólica, recordando assim, as imagens arcaicas do canibalismo (Delporte, 2006, p.76).

De acordo com Delporte, essa forma de representar e desenhar o negro africano tinha o objetivo de demonstrar e legitimar uma suposta inferioridade com relação ao branco. O que faz com que “a feiura do homem negro, adulto ou criança, torna a beleza do branco mais marcante”. Essa representação propunha que o branco seria diferente do negro por sua beleza, sua capacidade moral e intelectual, sua harmonia física, bem como sua ingenuidade e seu gosto pelo esforço. O branco representaria a civilização oposta ao negro, que é o símbolo da selvageria, da fealdade.

Essas imagens não eram neutras, pois impactam o imaginário colectivo de forma negativa, em particular certas pessoas de pele preta. Ao internalizarem essas representações grotescas, pejorativas etc. elas (muitas pessoas negras) sentem uma necessidade de se livrar de suas próprias características físicas para se aproximar do branco. Delporte destaca (tradução nossa):

Mais frequentemente, o Negro concorda graciosamente com a superioridade do Branco. Melhor, o Negro procura imitá-lo. Mas, ao fazê-lo, ele só pode imitar de forma feia. Então, ele tenta encobrir, como mostra, no mundo burlesco, cartazes de publicidade para sabão, água sanitária ou lavanderia “O sabão *Dirtoffe me blanchit*”, (o sabonete *Dirtoffe* me embranquece) diz um Negro com satisfação, enquanto uma dona de casa encantada apresenta o alvejante da SDC que consegue embranquecer [até] o negro (...) (2006, p. 81).

Considerando-se a cor da pele do negro como uma sujeira da qual deve se livrar, a publicidade francesa, durante *entre Deux Guerres*, disseminou massivamente o discurso imperialista, trivializando os clichês ideológicos sobre as representações racistas feitas do negro. Sobre a embalagem do sabão de *Dirtoffe me blanchit*, exibe a imagem de uma pessoa negra cuja mão, depois de usar esse sabão, ficou branca, mostra o poder desse sabão para limpar a “sujeira” que cobre os Negros (RUIZ-MARMOLEJO, 2016, p. 138). Ao examinar essa imagem, Darthoit (2024, p. 282) permite compreender a dificuldade de olhar o negro como igual ao branco, que exprime uma tentativa de reconfiguração identitária através da mudança de aparência do negro.

Abaixo, segue a imagem do sabão *Dirtoff me blanchit* a qual Delporte se refere:



Fonte: Darthoit Antony, 2014, p.282³¹

Se por volta do final dos anos 1930 houve uma mudança dessa representação, Delporte nos lembra que isso está longe de ser uma ruptura. Pois as representações feitas da África e dos negros destacam a preponderância dos estereótipos, forjados no tempo da colonização, que se mundializou e tomou outras formas. Talvez a observação de Sodré (2000, p. 235) na sociedade brasileira seja um exemplo ilustrativo:

(...) Em 1986, o Centro de Pesquisa e Assistência em Reprodução humana espalhou por Salvador, Bahia, cartazes publicitários com o título “defeito de fabricação” acima da imagem de um garoto negro, com correntinhas no pescoço, canivete na mão e uma tarja nos olhos. Abaixo, o texto: tem filho que nasce para ser artista. Tem filho que nasce para ser advogado e vai ser embaixador. Infelizmente, tem filho que nasce marginal. Outro cartaz mostrava uma mãe negra, grávida, coberta com um lençol branco e a legenda “também se chora de barriga cheia”.

Estamos cientes de que a análise de Delporte (2006), de Fry (2010) e de Sodré (2000) foram realizadas não só em sociedades diferentes, mas também em períodos diferentes. Porém, trazer essas análises em um estudo sobre o fenômeno contemporâneo de despigmentação na sociedade haitiana não tem um viés comparativo, mas sim expressa a dimensão histórico-global da representação de cunho negativo e discriminatório que as pessoas negras são submetidas. Apesar de terem passado muitas

³¹ Ainda que Delporte (2006, p.81) faz referência a essa imagem, ela não figura no seu texto. Ele deixa entender que ela foi produzida nos anos 20 do século XX. Foi tirada essa imagem da tese de doutorado de Darthoit (2014) intitulado “*Sociabilités et imaginaires coloniaux dans le Nord de 1880 à 1918*”.

décadas, percebemos que a negatividade atribuída a quem tem essa cor não desaparece, basta olhar para os comerciais feitos para produtos destinados a clarear a pele para perceber não só a interferência desta representação na questão da despigmentação, mas também como esses comerciais atualizam os preconceitos de cor.

Bordeleau salienta que em Quebec, alguns agentes publicitários usam o slogan “*blanchir un nègre n'est pas chose facile*” (embranquecer um negro não é algo fácil). Assim, as propagandas para provar a eficácia de um produto de clareamento passam a *dénigrar* a cor da pele do negro. Pois, através do comercial, conseguem demonstrar aos interessados e interessadas como um determinado produto pode clarear a pele do negro com facilidade e de maneira rápida (BORDELEAU, 2012, p.15).

Bordeleau (2012) explica que certos produtos cosméticos têm nomes sugestivos como *Sure White* etc, sem negar os efeitos despigmentantes desses produtos, as propagandas publicitárias reivindicam o poder destes para tirar manchas e unificar o tom da cor da pele. A elucidação de Bordeleau a respeito das propagandas é interessante, pois as propagandas de cosméticos despigmentantes sempre alegam o poder que esses produtos têm de embelezar a pele. Na descrição feita sobre a embalagem de um produto clareador importado, o creme clarificante *Carowhite* comercializado no mercado haitiano, lemos o seguinte: “O creme de beleza *Carowhite* é uma fórmula rica em B-caroteno e vitaminas A e E para deixar sua pele mais clara, macia e acetinada. Seus componentes e ingredientes ativos são especialmente projetados para nutrir profundamente a sua pele, protegê-la e dar-lhe uma sensação de *bien-être* (bem-estar)” (nossa tradução). De fato, a descrição feita sobre a embalagem de *Carowhite* não é tão agressiva como a de sabonete *Pears* e de *Ditorffe me blanchit*, porém, segundo uma usuária entrevistada por Lydie Alexandre, *Carowhite* é um dos produtos que clareia a pele mais rápido (Radio Caraïbe, reportagem de Lydie Alexandre, 25/03/2018).

Jean Price-Mars ao analisar a questão da beleza das “raças”, salienta que a educação tem uma influência incalculável. Ela age sobre nós com enorme poder de sugestão. De acordo com ele, antes de aprendermos a pensar por nós mesmos, somos ensinados a pensar com as mesmas fórmulas que os outros usaram, por isso que nosso julgamento é exercitado e desenvolvido em um molde que se modifica lentamente (PRICE-MARS, 1919, p.261). Entendemos que, na sua perspectiva, a forma como nós apreciamos o que é bonito ou feio foi moldada por um modelo estabelecido.

A exclusão do negro e suas características corporais desde muitas décadas do panteão da beleza e a estigmatização contra sua cor, fazem com que as pessoas negras tomem como referência a cor e as outras características da beleza ideal promovida pela indústria da beleza ocidental. Emeriau (2009) destaca que em certas populações africanas, referem-se à pele clara como beleza padrão. Com efeito, isso produz em muitas pessoas negras o desejo de se aproximar dessa cor através de produtos cosméticos destinados a clarear a pele. Assim, para “incluir/integrar” os negros nessa indústria, são oferecidos a eles produtos para “melhorar suas aparências”. Em uma análise sobre a produção e a comercialização de produto de beleza para negros no Brasil, Fry (2005, p.259) salienta que, além de ser um fenômeno mercadológico, o aumento da participação dos negros na publicidade ocorre em relação a bens e serviços destinados diretamente a melhorar a aparência das pessoas de cor.

Não cabe aqui entrar nos detalhes do argumento de Fry, mas olhando para o fenômeno de despigmentação “voluntária” da pele, percebemos que a dimensão de melhorar a aparência é incorporada de forma peculiar pelos comerciais destinados a convencer os negros a usar determinados produtos clareantes. No caso do Haiti, transcrevemos uma propaganda feita para incentivar pessoas a usar um sabonete, cujo nome é *Savon Papay*³²:

Todo lugar que passo, muita gente me pergunta, o que faz com que minha pele fica tão bonita? O segredo não é nada além do *savon Papay* (sabonete papaya). Sabonete papaya é feito à base de um ácido extraído da papaya, chamado papaína. Ele tem um odor agradável, limpa minha pele deixando-a mais clara. Eu sempre deixo a espuma do sabonete agir em torno de três (3) a cinco (5) minutos sobre a minha pele para fazer um melhor efeito. Vocês também podem prová-lo! Podem confiar em mim, tanto mulher como homem, para que suas peles possam ficar bonitas, não tem outra solução a não ser usar sabonete papaya. Sabonete papaya é o segredo para ter uma pele clara e bonita (YOUTUBE, 2015 tradução nossa).

As falas de R.6, R.23 e de R.31, relatadas no início deste ponto, a descrição feita na embalagem do sabonete *Carowhite* e o trecho da propaganda destacados acima expressam elementos importantes sobre os incentivos para o uso desses tipos de produtos. Seguindo o argumento de Fry (2005) (sobre o sucesso da revista *Raça Brasil* surgida para promover bens e serviços para um público de pele escura), parece algo inerente a todas as propagandas, para vender um produto devem propor suprimir uma

³² Propaganda disponível no YouTube (19 de fev de 2015) sob o título de *Sekrè Ayisyen Savon Papaye Haiti Commercial*: <https://www.youtube.com/watch?v=vx4N-8z-HIs>, acesso: 03/01/2018

necessidade e, ao mesmo tempo, criar necessidade no público de consumidores alvo. Portanto, os comerciais são considerados como “engenhosos inventores de necessidades ilegítimas” (Vance Packard, 1957 apud Fry, 2010, p.19).

Segue-se, no caso dos produtos despigmentantes, que estes têm que fazer com que as pessoas negras achem que os produtos podem suprimir uma necessidade que elas têm. Assim, nesses tipos de comerciais, reivindicam-se o poder estético dos produtos, ao mesmo tempo em que apresentam um modelo de cor da pele ideal (pele clara) que todo mundo deveria ter para ser considerado bonito.

Alguns slogans utilizados por certas vendedoras ambulantes no Haiti demonstram que elas estão cientes dessa forma de representação, aproveitando-se dela para comercializar produtos despigmentantes: “*netwaye po a, fè po a bèl, 3 pou 10 dola (...) netwaye po a, prima 6 dola*”. (limpe a pele, embeleze a pele, 3 produtos por 10 dólares. Limpe a pele, produtos *Prima* por 6 dólares) (Radio Caraïbe, reportagem de Lydie Alexandre, 25/03/2018). Esses elementos reforçam a afirmação de Emeriau (2009, p. 115) de que a pele clara está associada a brilho, a uma beleza *éclatante* (reluzente).

No trecho do comercial transcrito acima, as duas personagens que aparecem no vídeo dessa propaganda publicitária têm pele clara, com orgulho elas dizem que conseguem ter uma pele bonita e clara graças ao *savon papay*. Portanto, elas fazem um apelo a todas as pessoas que querem ficar bonitas e ter uma pele clara para usar esse sabonete. Além disso, elas insistem sobre o poder desse sabonete para clarear a pele. A observação de Bordeleau (2012, p. 83) na sociedade canadense não é diferente, pois percebe que as indústrias cosméticas, cujo objetivo é lucrar, incentivam as pessoas a consumir esses produtos, sugerindo que existem soluções para qualquer “problema” de beleza.

Parece que certos(as) haitianos(as) estão cientes da corroboração da propaganda publicitária no fortalecimento do desejo de clarear a cor da pele. Le Nouvelliste (2012), apoiando-se nas críticas feitas à propaganda publicitária para esses tipos de produtos, sugere que seja necessário denunciar as propagandas que bombardeiam pessoas com as imagens estabelecendo um cânone de beleza, que vinculam uma relação íntima entre a beleza e clareza da pele. O assistente social Roosevelt Millard entrevistado por Le Nouvelliste, (2012) afirma: “Essas pessoas, sem querer justificá-las ou condená-las, estão se acomodando a uma realidade presente (...)”, argumentando que “o fenômeno da despigmentação voluntária está enraizada na alienação produzida pelas estruturas de

propaganda que dominam as massas”. Nesse mesmo artigo de 2012, Julien Sainvil, professor de sociologia, por sua vez, acha que a decisão de se despigmentar pode ser explicada a partir da enxurrada de propagandas que chegam às pessoas através dos canais midiáticos, que propõem um modelo de beleza ideal e torná-lo dominante. Na sua observação, Julien Sainvil focaliza em uma dimensão que não se restringe apenas à sociedade haitiana. Pois, referente ao negro na sociedade brasileira, Sodré (2000, p. 246) esclarece que a mídia, a indústria cultural, constroem identidades virtuais a partir da negação, do recalcamento e também de um saber de senso comum alimentado por uma longa tradição ocidental de preconceitos e rejeição.

Ao analisar os comerciais feitos para venda de produtos que visam clarear a cor da pele, consideramos além deles serem um dos incentivos (não principal), eles são também grandes reveladores de estereótipos dominantes que sustentam o preconceito de cor da pele e do racismo, na medida em que eles apresentam um modelo ideal de beleza ao mesmo tempo em que pressionam certas pessoas negras a negar sua própria cor da pele.

4.1. O uso de produtos de clareamento: a questão de beleza

A apresentadora de um programa de televisão intitulado: *On dit tout* entrevistou uma jovem usuária de produtos e um dermatologista haitiano, cujo vídeo foi disponibilizado no *Youtube* em março 2017, sob o título de *Moun Kap Douko epi Ki Vlé Vini Grimèl Men Danje ki Gen lan sa* (Pessoas que estão se despigmentando, que queriam ser brancas, efeitos negativos que isso contém). A jovem, que tinha 20 anos no momento da entrevista, relata que começou a usar esses produtos aos 17 anos. A respeito dos incentivos que a levaram a se despigmentar, transcrevemos um trecho da sua entrevista:

- Entrevistadora: *o que incentivou você a fazer essa prática? Alguém te incentivou? Algumas amigas ou algum parente? Como você começou usar produtos?*
- Entrevistada: Efetivamente, eu tinha uma tia que passava produtos, vi que ela ficou muito bonita, também quando vejo uma mulher com pele clara, acho bonita. Então resolvi passar produtos. Quando eu iniciei, estava procurando ser bonita e *demwazèl* (ter aparência de uma mulher madura).
- Entrevistadora: *Você queria parecer mais bonita, mais elegante, mais atraente... Isso?*
- Entrevistada: Sim, queria parecer mais bonita, mais extravagante. Pois, aos 17 anos não era *demwazèl* ainda, mas estava tentando

ser, foi minha tia que costumava usar produtos, vejo-a bonita, então eu apenas queria ser bonita como ela.

Embora o relato desta jovem seja apenas uma opinião entre muitas outras, pois cada usuário(a) pode evocar um argumento para justificar o uso desses produtos, o seu relato expressa uma dimensão social importante. No questionário aplicado, perguntamos: *Caso você use produto de clareamento, por qual motivo?* Dentre as cinco (5) pessoas que mencionam que usam, duas afirmam que usam “Para clarear a cor da pele”; duas salientam que é “Para tirar mancha do rosto” e uma aponta que “Usa para limpar a pele, não com objetivo de clarear a cor da pele”. Bordeleau (2012) sublinha que muitas vezes as pessoas que fazem uso desses produtos, se justificam falando que é para tirar mancha³³ da pele. Essa observação de Bordeleau parece ser plausível. Pois, uma vendedora, em uma reportagem, relata que: “*gen gason ki achte nan menm, yo toujou pran pretèks se bouton yo genyen, mwen vann yo kanmèm, detwa jou, ou wè yo grimo. Mwen fè konmsi mwen pa wè yo, paske se vann m ap vann*”. (Há homens que compram produtos na minha loja, eles sempre tomam o pretexto de manchas no rosto, eu os vendo de qualquer maneira, depois de alguns dias eles estão com a pele clara. Demonstro que não percebi nada, pois estou comercializando...) (Radio Caraïbe Haïti, Reportagem de Lydie Alexandre, 25/04/18). Buscando uma compreensão melhor dos motivos, foi feita a seguinte pergunta na pesquisa pelas redes sociais: *Quais são os critérios que você considera para que uma pessoa seja vista como bonita no Haiti?*

Constatamos - coincidentemente - que as cinco pessoas³⁴ que afirmaram que usam produtos despigmentantes responderam que a pele clara é mais bonita, acrescentando uma outra pessoa³⁵ que afirma que a pele clara é o critério para considerar uma pessoa bonita, conforme aparecem nas respostas a seguir:

R.6. “A pessoa tem que ser branca”.

R.11. “Ela tem que ser branca”.

R.14. “Pele clara bem refinada”.

R.27. “Tem que ter cabelo “swa- liso” e pele clara”.

R.36. “Ela tem que ter um físico atraente, rosto bonito e pele clara”.

³³ Para a militante feminista haitiana, Marie Laurence Jocelyn Lassègue, muitos(as) usuários(as) de produtos despigmentantes, para se justificar, dizem que os usam para tirar mancha da pele, mas, segundo a militante, isso é uma falsa justificativa, relata Le Nouvelliste (2014).

³⁴ São quatro pessoas de sexo feminino: R6, R11, R14, R36.

³⁵ Esse respondente é de sexo masculino: R 27.

De maneira contrária, três pessoas salientam que a pessoa deve ter pele negra:

R.10. “Ela tem que ser negra, com cabelo afro”.

R.18. “Uma pessoa bonita tem que ter beleza interior (conhecimento, sabedoria) deve ser negra”.

R.19. “A pessoa deve ser negra”.

Pelo conteúdo das respostas, nos parece difícil tirar uma conclusão rápida a respeito da concepção dos respondentes sobre a beleza na sociedade haitiana. Ainda, com relação à questão da beleza, certas respostas da jovem de 20 anos do programa *On dit tout* podem ser esclarecedoras:

- Entrevistadora: *Então, quer dizer que sua pele era mais escura?*
- Entrevistada: Exatamente.
- Entrevistadora: *Antes você não gostava de sua cor da pele de jeito nenhum?*
- Entrevistada: A cor preta?
- Entrevistadora: *Sim.*
- Entrevistada: Não fui eu que escolhi ser negra, nasci assim, mas...
- Entrevistadora: *se você pudesse escolher?*
- Entrevistada: Com certeza escolheria a pele clara.

Segundo Sodré (2000, p. 234) numa sociedade esteticamente regida por um paradigma branco, a clareza ou a brancura da pele, mesmo sem as barreiras guetificantes do multiculturalismo primeiro-mundista, persiste como marca simbólica de uma superioridade imaginária atuante em estratégias de distinção social. Nesse sentido, se cinco respondentes de nosso questionário afirmam que para que uma pessoa seja bonita ela deve ter pele clara contra três que afirmam que deve ser negra, também a preferência da jovem entrevistada no programa *On dit tout* para a pele clara, então, não resta dúvida de que a cor da pele clara seja mais desejável por muitas pessoas dessa sociedade.

No entanto, baseado no argumento de Price-Mars (1919; 1928); de Alexis (1933) e outros, nosso objetivo não é defender a beleza de uma cor em detrimento de outra, pois esses autores tinham um objetivo que ia além de uma simples valorização de elementos culturais locais e a cor da pele preta, mas sim, exigir dos grupos dominantes, principalmente da elite haitiana, em sua maior parte mulata, que tratasse a massa desfavorecida com dignidade, sem nenhum tipo de discriminação baseada na cor da pele, na religião etc. (PRICE-MARS, 1919; 1928; 1929). Além disso, vimos o rumo que o *noirisme* do ditador François Duvalier tinha tomado, promovendo um racismo avesso até a exterminação de certas pessoas de pele clara que eram contra seu regime, sem

alterar a lógica do funcionamento do sistema (HURBON, 1987; PERINA,1997). Também, como salienta Fanon, aquele que adora o preto é tão “doente” quanto aquele que o execra. Portanto, “o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco” (FANON, 2008, p.26 [1952]). De tal modo, não seria racional e nem razoável defender a beleza de uma cor em detrimento de outra, mas sim, incentivar e conscientizar os indivíduos a conviver e a respeitar a diferença sem transformá-la em um instrumento de discriminação, de estigmatização e de dominação.

Em conformidade com essa linha de pensamento, dois dos respondentes salientam:

R.32. “Uma pessoa, qualquer que seja a cor da pele, sua altura, qualidade de cabelo, sua aparência física pode ser bonita, basta ela se cuidar”.

R.31. “Beleza é relativa. Muitas vezes têm pessoas negras que se acham feias, porém são pessoas bonitas, apenas têm uma falta de compreensão por parte das pessoas. Não têm pessoas feias, a cor não define quem é bonita e quem é feia”.

Seguindo os postulados de Fanon, de Price-Mars, de Alexis, a ideia de que uma pessoa possa ser bonita qualquer que sejam suas características corporais, sua cor, sua altura, seu peso, tipo de cabelo etc parece-nos uma visão sensata. Pois, o respeito à diferença e a diversidade não depende de ser “bonito” ou “feio”.

Com relação à beleza na sociedade haitiana, Labelle (1987 [1978]) destacou algumas características: cor da pele (clara), tipo de cabelo (bom cabelo - cabelo liso), cor dos olhos, formato de corpo (corpo redondo). Porém centramos a análise apenas sobre a cor da pele para entender a despigmentação.

Com objetivo de prosseguir a nossa investigação, apresentamos opiniões recolhidas sobre a seguinte pergunta: *Segundo você, o que leva uma pessoa a usar esses produtos?* Do total de 36 pessoas que responderam a essa pergunta, dez (10) salientam que as pessoas se despigmentam por causa de complexo de inferioridade e falta de autoestima; oito (8) apontam que as pessoas estão procurando se aproximar da cor considerada bonita na sociedade; quatro (4) pontuam que aqueles e aquelas que se despigmentam não gostam da sua própria cor da pele; dois (2) dos respondentes dizem que as pessoas se despigmentam para agradar a si mesmo e a seu parceiro ou parceira; dois (2) afirmam que as pessoas usam os produtos despigmentantes por causa da pressão social; dois (2) respondentes salientam que as pessoas se lançam nessa prática por causa do racismo; dois (2) outros dizem que é o preconceito que motiva as pessoas a se despigmentar. Um (1) respondente salienta além do complexo de inferioridade, os

homens são cúmplices porque muitas vezes incentivam suas parceiras a clarear a pele. Outro menciona aproximação da cor branca e da elite econômica haitiana como motivo. Por fim, seis (5) pessoas apresentam outras opiniões que não foram tão relevantes. Analisamos primeiramente a opinião daqueles e daquelas que usam produtos. Oportunamente analisaremos a forma como não-usuários enxergam essa prática.

4.2. Uso de produtos despigmentantes: questão de sedução e *status*

A ideia de que os homens negros preferem mulheres de pele clara parece ser comum em muitas sociedades antigamente colonizadas. “De acordo com a crença popular, os homens negros preferem mulheres com pele clara. Assim, o desejo das mulheres negras de agradar seus parceiros negros as leva a se despigmentar”, salienta Hunter, citado por Bordeleau (2012, p.15). M'bemba N'doumba (2004, p.11), por sua vez, não deixa dúvidas de que alguns homens encorajam suas mulheres a usar produtos despigmentantes. Ele ilustra isso através do testemunho do dermatologista francês, Dr. Eric David Aumjaud, especialista em pele negra em Paris: muitas mulheres negras que tentam despigmentar-se explicam que são seus maridos que as forçam a clarear a cor da pele porque eles preferem mulheres com pele clara.

No caso do Haiti, a médica Yolène Bijoux citada por Le Nouvelliste (2012) enfatiza que a justificativa de despigmentação baseada na preferência de homens negros por mulheres de pele clara é recorrente.

Dois dos cinco respondentes que usam produtos despigmentantes, salientam que a busca de agradar a si próprio e a seus parceiros é o que as motivaram a usar produtos para clarear a cor da pele. Um professor de ciências sociais no Haiti, entrevistado por Le Nouvelliste (2014) critica a despigmentação, pontuando que: “a sedução do sexo oposto é uma das motivações dos jovens que se envolvem nesta prática”. Também, a jovem de 20 anos entrevistada no programa *On dit tout*, relata que: “No Haiti, há uma tendência de que os homens preferem mulheres que tenham pele clara, achando-as mais atraentes e mais bonitas. Então, na minha cabeça, se uma mulher não tem pele clara, ela não vai atrair homens” (YouTube, *On dit tout*, 2017). Justificativa idêntica foi apresentada por uma mulher, usuária de produtos despigmentantes na faixa etária dos 30 anos. Entrevistada por jornalista Lydie Alexandre, essa mulher salienta que “eu acho que se permanecer com a cor preta não vou ser vista como bonita no olhar dos outros, também se chegar em algum lugar, sendo negra não teria nenhum valor”. Ela continua dizendo

“os homens são responsáveis porque eles dizem que as mulheres de pele clara que são bonitas, atraentes etc” (Rádio Caraïbes, reportagem de Lydie Alexandre, 25/04/2018).

De fato, os depoimentos dessas pessoas de sexo feminino mostram que suas buscas por uma pele clara não estão associadas apenas à beleza, mas também ao desejo de seduzir ou atrair parceiros. Nesse ponto, Emeriau, numa pesquisa realizada em Marselha com mulheres afrodescendentes, descreve uma observação análoga, sublinhando que: “Ter uma bela pele clara, significa brilhar na sociedade, ter o *prestígio* de uma *beleza luminosa*. Tudo isso corresponde, portanto, a um modo de existir através dos olhos dos outros. Para seduzir, ser vista, observada, respeitada e manter seu status social, as mulheres estão prontas para se endividar” (2009, p.115).

Por meio do relato do especialista francês em dermatologia, Dr. Eric David, podemos perceber algumas semelhanças entre as mulheres negras (usuárias de produtos despigmentantes) no Haiti e as mulheres afrodescendentes na França. No caso da jovem do programa *On dit tout*, é a busca por um bom parceiro (um marido ou um namorado) que impulsiona a se despigmentar:

- Entrevistadora: Você fala é porque você queria ser mais bonita, ter pele clara, você já encontrou alguém (namorado, por exemplo) que exigiu que você se despigmentasse?
- Entrevistada: Não encontrei nenhuma pessoa que me exigiu fazer isso, mas no Haiti, muitas pessoas gostam das pessoas com pele clara, achando-as mais atraente e mais bonita (YouTube, *On dit tout*, 2017).

Embora os cinco respondentes de nosso questionário (usuárias de produtos) não mencionem que clareiam a cor da pele sob o pedido de seus parceiros e a jovem do programa de entrevista *On dit tout* tenha dito que não encontrou ninguém que lhe pedisse para despigmentar a si mesma, ainda consideramos que existe a possibilidade de que haja uma relação entre o desejo de seduzir e o ato de despigmentar na sociedade haitiana. Levando em conta a análise labelliana sobre a configuração das classes sociais no Haiti, podemos perceber que nas relações sociais entre os sexos, que atribuem às mulheres a esfera da reprodução (fazer filhos; cuidar do lar etc) e, portanto, implicam, para elas, encontrar um bom companheiro. Para encontrá-lo, elas devem mobilizar um capital de beleza e ser atraentes (ter uma pele bela e clara).

*Amelyore la ras*³⁶(melhorar a raça) é uma expressão popular usada na sociedade haitiana que manifesta o desejo de algumas pessoas negras por um pouco de brancura.

³⁶ *Amelyore la ras* tem a ver com relação inter-racial. Quer dizer, uma pessoa negra que se relaciona com uma branca ou mulata vai melhorar a sua família porque seus filhos vão ter pele clara.

Ela é uma das expressões a partir da qual as pessoas reproduzem preconceito positivo em favor da cor da pele branca, e preconceito negativo em detrimento da preta, muitas vezes de forma inconsciente. Fanon (2008 [1952]) sublinha algumas expressões equivalentes das que encontramos no Haiti, por exemplo: *embranquecer a raça, salvar a raça*, não significam preservar “a originalidade da raça negra”, mas para assegurar sua brancura.

Ao internalizar uma estrutura social racista, Mayotte Capécia, na sua autobiografia intitulada *Je suis Martiniquaise*, fornece material relevante que permitiu a Fanon analisar a manifestação do sentimento de uma mulher negra por um homem branco a fim de “salvar a sua raça”. Que ao demonstrar seu amor, estava disposta a fazer de tudo. Como pode perceber na citação a seguir:

Mayotte ama um branco do qual aceita tudo. Ele é o seu senhor. Dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida. E quando, perguntando-se se ele é bonito ou feio, responde: “Tudo o que sei é que tinha olhos azuis, que tinha os cabelos loiros, a pele clara e que eu o amava” — é fácil perceber, se colocarmos os termos nos seus devidos lugares, que podemos obter mais ou menos o seguinte: “Eu o amava porque ele tinha os olhos azuis, os cabelos louros e a pele clara” (FANON, 2008, p. 54[1952]).

Lendo essas expressões, consideramos relevante a afirmação de Sovik (2009, p.18), quando destaca que “A supervalorização do branco é um fenômeno mundial, com particular vigência em lugares que foram colonizados por europeus que implantaram a escravidão”. Nesse sentido, o grande valor atribuído a branquitude na sociedade moderna motiva as pessoas cada vez mais em busca desse ideal. Antes, as pessoas procuravam um pouco de brancura por meio de relacionamento inter-racial, não que hoje isso não exista, mas desenvolvem outros mecanismos e outras técnicas para alcançar esse alvo.

Se as pessoas de sexo feminino se despigmentam por uma questão de beleza e de sedução, parece que a submissão de certos homens a essa prática é mais ligada a uma questão de status. Um dos respondentes de nosso questionário alega que as pessoas negras que se despigmentam estão tentando se aproximar da elite econômica haitiana. Esse ponto de vista é relevante, pois muitos(as) autores(as) afirmam que ter a pele mais clara no Haiti, é ser localizado mais alto nas hierarquias de prestígio social, é pertencer à “classe burguesa” (LABELLE, 1987 [1978; PERINA 1997; JEAN-PIERRE, 2005; BORDELEAU, 2012).

Desta forma, para os homens, que são vistos como designados para a esfera produtiva (ganhando o salário da família), é uma questão de garantir um status social por meio de uma pele clara. Resultou-se da posituação da cor da pele clara e da negatuação da cor preta, uma busca pela branquitude que se expressa de diversas formas, cuja despigmentação é uma forma peculiar.

Não seria desinteressante salientar que no Haiti, nos discursos cotidianos, sempre fica evidente posições ideológicas que evidenciam as contradições sociais, como *nèg anwo* (homem de cima) versus *nèg anba* (homem de baixo). Sendo que os *nèg anwo* são categorizados como mulatos, ricos, que vivem nas regiões onde têm uma estrutura social mais adequada. De modo contrário, *nèg anba* são pessoas de cor preta, pobres que vivem nos meios desfavorecidos.

Líderes políticos, como François Duvalier que explorou essas contradições de forma reacionária para chegar ao poder em 1957 e, mais tarde, Jean Bertrand Aristide em 1990 e em 2001 explorou também essas contradições, evocando pares antagônicos para representar a burguesia mulata e a camada popular *wòch nan dlo* (pedra na água simboliza classe econômica bem abastecida - mulatos) versus *wòch nan solèy* (pedra no sol simboliza a camada popular desfavorecida) (ARISTIDE e WARGNY 1995).

Em grande medida, os posicionamentos desses líderes políticos desvendam a natureza dos conflitos. Porém a forma que eles levam a cabo as suas reivindicações, muitas vezes, não objetivam mudar a estrutura da sociedade, mas sim, tomar o lugar da elite mulata que eles criticam. O trabalho de Fanon (1968) é fundamental para entender essas relações. Ao analisar o mundo dos colonos e o dos colonizados, Fanon chama atenção para o abismo que separa esses dois mundos. O fato de que o mundo dos colonos é glorioso, lindo, rico, luminoso, asfaltado etc. suscita nos colonizados uma certa inveja:

O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Tôdas as modalidades de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher deste, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disto; surpreendendo-lhe o olhar, constata amargamente mas sempre alerta: “Êles querem tomar o nosso lugar”. É verdade, não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono (FANON, 1968, p.29).

A datação das análises fanonianas não diminui a sua pertinência no que tange a elementos para entender as relações entre aqueles que se tornam elite (dominante) e a massa dominada nos países antigamente colonizados. Esses países, uma vez que se

tornam “livres” dos colonos europeus, se dividem em dois mundos distintos (aqueles que vivem na condição de senhores e aqueles que vivem na condição de quase-escravizados), reproduzindo a estrutura colonial racista e discriminatória. Nesse sentido, o ponto de vista de Josué Vaval, entrevistado por Le Nouvelliste (2012), é pertinente. Pois, de acordo com ele, a despigmentação é uma forma de busca de identidade e de segurança, salientando que: “a mudança de cor da pele é um esforço para se assemelhar as pessoas que compartilham a cultura dominante numa sociedade e, assim, aumentam as chances de usufruir dos privilégios de que elas desfrutam”.

5. O fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” através da crítica

5.1. A crítica da inteligência atual

Mesmo que esse fenômeno não tenha sido estudado na sociedade haitiana, ele está sendo criticado por vários cidadãos haitianos. De um lado, para o psicólogo e professor Josué Vaval, a questão de despigmentação é um problema complexo que merece ser estudado, afirmando que “as considerações a serem feitas são, ao mesmo tempo, psicológicas, psicossociais e históricas” (Le Nouvelliste, 2012).

De outro lado, o professor de sociologia Julien Sainvil enfatiza que: “(...) desde a era colonial, escravos e libertos foram bombardeados por *images-modèles* (imagens-modelos); eles, portanto, tentaram se aproximar do modelo que lhes foi imposto. Na modernidade, que é caracterizada por classificações de indivíduos, o processo continua através da mídia. Professor Sainvil aponta que “o problema de clarear a cor, é de fato, um último passo. Porque muitos estão sob a influência de valores dominantes; eles comem como o modelo, vestem-se da mesma forma, etc. Mas o consentimento para chegar a mudar a cor da pele indica uma alienação total presente com maior frequência na camada social menos favorecida” (Sainvil entrevistado por Le Nouvelliste, 2012).

Tanto o ponto de vista do professor Vaval quanto do professor Sainvil, e também as opiniões dos respondentes do questionário expressam dimensão relevante para problematizar o fenômeno de despigmentação “voluntária”. Pois vimos no primeiro capítulo que as características do negro desde muito tempo eram/são alvo de estigmatização, de discriminação na sociedade haitiana. Price-Mars (1928) já caracterizava o sentimento de desprezo e desdém manifestado pela elite haitiana pós-escravidão em relação às suas origens africanas de *bovarysme collectif*. E, chamando

sua atenção ao que seria “*être haïtien*”, que não é um francês colorido, nem branco como muitos pretenderiam ser, mas sim negro. Portanto, os haitianos deveriam assumir suas heranças africanas. Observação semelhante foi feita por Fanon (2008, p.40 [1952]), pois sustentou que os negros antilhanos teriam internalizado os preconceitos de raça e de cor, reproduzindo-os inconscientemente, fazendo com que eles se envergonhassem quando confundidos com um africano.

Pontuamos preambularmente que onze (11) dentre trinta e seis (36) respondentes do nosso questionário salientam que os haitianos e haitianas que usam produtos despigmentantes é por causa de complexo de inferioridade e falta de autoestima. A seguinte resposta resume essas opiniões: “**R. 29.** *A não aceitação da sua cor da pele, falta de autoestima, não se acha bonita, muitas vezes racistas são alguns elementos que podem motivar pessoas a se despigmentar*”.

Baseado na perspectiva fanoniana, Bordeleau (2012, p.11) alega que complexo de inferioridade e de colonizado é uma categoria que pode contribuir na explicação desse fenômeno. Pois, ao longo do tempo, os negros teriam normalizado os preconceitos de raça e de cor promovidos pelos brancos, reproduzindo-os inconscientemente. Tal complexo, segundo Fanon (2008, p.28 [1952]) depende de um fator duplo: inicialmente econômico; e, também pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade.

Abordando o sentimento de inferioridade do negro antilhano, Fanon permite compreender que eles não são responsáveis por terem esse sentimento. Na sua análise sobre o racismo na África do Sul, Fanon (2008, p.86, [1952]) critica Octave Mannoni por deixar entender que o racismo contra o negro, como conhecemos até então, existia antes da escravidão. Opondo veementemente a análise mannoniana, Fanon esclarece que o racismo foi implantado pela colonização e martelando que os sul-africanos são racistas porque o racismo é estruturado na sociedade onde eles vivem. Tentando trazer sua contribuição para desvendar essa realidade complexa, ele enfatiza que o negro não deve mais ser colocado diante do dilema: branquear ou desaparecer. Portanto, ele deve ser capaz de tomar consciência de uma nova possibilidade de existir. Nesse sentido, o autor antilhano deixa claro seu objetivo enquanto crítico do sistema. Pois, na sua concepção:

Se a sociedade cria dificuldades aos negros por causa de sua cor da pele, se sentir um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo

capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais (FANON 2008, p. 96-97).

A inferiorização do negro e a superiorização do branco criadas pelo sistema colonial foi acompanhada de muitos riscos, Fanon estava ciente disso, com efeito, sente a necessidade de contribuir para conscientizar o negro para que possa entender não apenas sua condição social, mas também que esse sistema foi construído historicamente.

Hoje, 66 anos depois da análise de Fanon, percebemos em muitos países pessoas usando produtos para clarear a cor da pele (BORDELEAU, 2012). Então, há razão para firmar a posição de que a estrutura social permanece com suas características coloniais - hierarquização dos indivíduos com base nas características biológicas (BONNIOL, 1995; PÉRINA, 1997; JEAN-PIERRE, 2005; TOLENTINO, 2014). E por causa da internalização dessa estrutura social racista e discriminatória, as pessoas passam a reproduzir a ideia de que ser negro é ser inferior, feio, inadequado ao sistema estabelecido etc. Resultando desse processo hierarquizador uma aversão de muitas pessoas negras pela sua própria pessoa. Com efeito, se lançam numa luta violenta contra si mesmas para se aproximar dos indivíduos de pele clara a qualquer custo.

Nesse sentido, a existência de indústrias destinadas a fabricar produtos de despigmentação passou a desempenhar um papel preponderante não só para fabricar esses tipos de produtos e reforçar a ideia de que a pele clara é um símbolo de beleza por excelência na sociedade moderna, mas também é uma maneira simbólica e/ou violenta de reproduzir a estrutura social discriminatória. Fanon, desde 1952, já sublinhava a existência de indústrias que se lançaram na fabricação de produtos despigmentantes. Como pode-se ler no trecho a seguir:

Já faz algum tempo que certos laboratórios projetam descobrir um soro para desempretecê-lo; os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal (FANON, 2008 p. 104-105 [1952]).

A despigmentação “voluntária” de cor da pele não é, portanto, algo novo nem recente. A novidade, segundo Bordeleau (2012, p. 12), é que a descoberta de ingredientes como hidroquinone³⁷ nos anos 60 -70 ampliou a fabricação de produtos

³⁷ Segundo Nguimbus (2013, p. 43), Hidroquinone desempenha um papel de embranquecimento, empobrecendo o organismo em glutatona (Protetor celular contra o estresse oxidativo), reduzindo assim a síntese de DNA e RNA e, portanto, a da melanina. Ainda, de acordo com o autor, Hidroquinone é

com esse objetivo. Ele passou a ser usado na indústria cosmética para fabricar muitos produtos despigmentantes. Consequentemente aumentou o consumo desses produtos em vários lugares do mundo. Petit (2007, p. 8) ressalta que esses produtos teriam sido produzidos nos Estados Unidos em 1955, destinados aos países africanos anglófonos, também a África do Sul em 1961. Essa prática, segundo o autor, era presente nos Estados Unidos desde 1967. Atualmente esses produtos estão circulando em todas as regiões do mundo (NGIMBUS, 2013).

5.2. Efeitos nefastos da despigmentação: crítica de dermatologistas e de respondentes do questionário

Através das respostas do questionário e dos artigos de jornal, discutiremos a opinião de dermatologistas e outros respondentes que criticam o fenômeno em questão baseando-se nos argumentos que enfatizam os riscos à saúde. No questionário aplicado pelas redes sociais foi colocada a seguinte pergunta: *Qual sua opinião sobre o uso de produtos de despigmentação?*

Dentre vinte e uma (21) pessoas que responderam a essa pergunta, cinco (5) falaram que não têm opinião formada; para três (3) respondentes, os produtos podem deixar as pessoas mais bonitas, e treze (13) afirmaram que os produtos vão destruir a pele. Outra pergunta conexa foi feita apenas às pessoas que não usam esses tipos de produtos: *Caso não use nenhum produto para clarear a sua cor da pele, o que você acha sobre quem usa esses tipos de produtos?*

Dentre um total de trinta e quatro (34) pessoas que responderam a essa pergunta: duas (2) salientam que quem usa esses produtos estão procurando ser bonitas; duas (2) acham que é um direito; duas (2) não têm opinião formada; uma (1) acha que as pessoas usam por ignorância; uma (1) pontua que quem usa esses produtos são vítimas da representação da beleza ideal predominante; uma (1) salienta que é por causa de complexo de inferioridade; uma (1) pontua que é uma escolha; uma (1) destaca que quem faz isso não acredita em si; seis (6) salientam que as pessoas não gostam de si mesma, dezessete (17) pessoas alegam que os produtos podem provocar riscos de saúde.

As questões de beleza, sedução, autoestima, complexo de inferioridade foram discutidas quando analisávamos as respostas atribuídas sobre motivos de

usado ilicitamente nos produtos, seus efeitos colaterais sobre a pele são irreversíveis (NGIMBUS, 2013 p. 60).

despigmentação. Nessa seção, centramos sobre as críticas que mencionam os riscos de doenças contidos na prática de despigmentação. Para tanto, transcrevemos duas das respostas do questionário que sintetizam a opinião de que o uso de produtos despigmentantes pode prejudicar a saúde:

R.24. “As pessoas que estão usando produtos para clarear a cor da pele, em minha opinião, estão causando danos a si mesma, pois elas têm muitas coisas que não vão conseguir fazer. Por exemplo: não conseguem andar no sol; não conseguem tomar banho no mar, se por acaso sofrer um acidente, dificilmente vão resistir a agulha do médico, muitas têm problemas de visão, pois muitas vezes, elas falam que quando usam os produtos não conseguem enxergar bem, também, quando não tiver dinheiro para comprar produtos, a pele fica feia”.

R.16. “O uso dos produtos pode ter muitos impactos negativos na saúde de quem usa, pode provocar câncer”.

A ideia de que esses produtos podem causar danos à saúde é presente nos argumentos dos dermatologistas que se preocupam com essa prática na sociedade haitiana. A dermatologista haitiana Belinda Bijou, numa entrevista concedida ao jornal *Le Nouvelliste*³⁸ (2016 b), salienta que há produtos que são comercializados no mercado haitiano que respeitam os padrões e cumprem as obrigações de controles sanitários. Esses produtos são muito caros e não são acessíveis para as pessoas de baixa renda. Mas também existem no Haiti produtos despigmentantes com baixa qualidade provindos do exterior, que são fabricados em laboratórios ilegais, que não respeitam nenhuma regra sanitária. Segundo a dermatologista, hidroquinone, mercúrio, cortisona que são elementos que deveriam ser utilizados em pouca quantidade e sob a vigilância médica, são encontrados em grande quantidade e acima da dose legalmente autorizada e medicamente recomendada nos produtos despigmentantes no mercado haitiano. Segundo a Dra. Belinda Bijou, esses produtos são nocivos para a saúde. Ela enumera alguns efeitos colaterais que podem afetar os usuários, tais como:

Aparecimento de estrias grandes e avermelhadas em partes do corpo (braços, panturrilhas); acne e infecções de pele, foliculite bacteriana, uma infinidade de espinhas na raiz do cabelo; hipersensibilidade ao sol, causada pela destruição da derme; a cortisona estimula o crescimento de pelo ao redor dos lábios e no rosto; a pele fica seca e frágil, aumentando o aspecto do envelhecimento (LE NOUVELLISTE, 2016 b).

³⁸ LE NOUVELLISTE: Les produits blanchissants pour la peau: Des résultats pas toujours clairs (Os produtos para embranquecer a cor da pele: resultados não são sempre claros), 2016. Disponível em: <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/154885/Les-produits-blanchissants-pour-la-peau-Des-resultats-pas-toujours-clairs>. Acesso: 22/12/2017

Petit (2007, p.8 -10), por sua vez, salienta que o hydroquinone inibe o primeiro passo na síntese da melanina, o pigmento natural da pele, e tem um efeito tóxico nos melanócitos, as células que formam este pigmento. Também, os dermocorticóides provocam pressão alta, diabetes, infecções graves, complicações oftálmicas. E os produtos feitos à base de mercúrio podem causar complicações renais e neurológicas.

A jovem do programa *On dit tout* destaca alguns problemas de saúde, que fizeram com que ela parasse de usar os produtos, afirmando que:

(...) Não consegui assistir televisão, quando eu tento assistir, meus olhos arderam. Não consegui correr porque os produtos me deram pressão alta e problema respiratório. (...) Não consegui pegar sol, porque faz arder meus olhos, também o sol deixou minha pele com duas cores. A parte que toma sol fica muito preta, e o restante do corpo que é protegido pela roupa fica clara. Por isso, quem passa produtos despigmentantes, na maioria das vezes usa roupas de manga comprida para evitar a luz solar (YouTube, *On dit tout*, 2017)

As considerações feitas por várias pessoas, em particular os dermatologistas, sobre a despigmentação evidenciam seu lado nocivo. Nesse sentido, as afirmações dessa jovem apenas confirmam esse lado.

Além dos produtos cosméticos nocivos, existem outros procedimentos para clarear a cor da pele. Como destaca a dermatologista Belinda Bijou, certos indivíduos realizam misturas perigosíssimas entre *l'eau de javel* (água sanitária), permanentes e lixiviantes (LE NOUVELLISTE, 2016 b). Em outro artigo, Le Nouvelliste (2014)³⁹, citando o médico haitiano Valérie Dougé Robert, salienta que existem pessoas que misturam vários cremes despigmentantes. E vai mais longe para dizer que o desejo de se “embranquecer” mais rápido faz com que muitos misturem *pèmanant* - permanente (produto vendido no mercado haitiano para alisar cabelo) e *greenn tetrasiklin* - comprimido tetraciclina para clarear a pele (LE NOUVELLISTE, 2014).

Os dermatologistas, via seus conhecimentos na área médica, sabem os efeitos nocivos que esses produtos podem causar. Eles os denunciam para alertar e chamar a atenção, não apenas dos(as) usuários(as), mas também da população haitiana como um todo sobre os riscos da despigmentação “voluntária” da pele. Apesar de sua insistência sobre a natureza prejudicial do uso desses produtos e das severas críticas de dermatologistas, jornalistas etc. a esta prática, o mercado de produtos despigmentantes continua a prosperar. Segundo Le Nouvelliste, no Haiti, os produtos são vendidos no

³⁹ Le Nouvelliste (2014), S'éclaircir la peau, peu importe le prix (Não importa, embranquecer a pele a qualquer custo). Disponível em: <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/128447/Seclaircir-la-peau-peu-importe-le-prix.html>, acesso: 24/12/2017.

mercado formal (lojas de cosméticos, farmácias) e informal (vendedores ambulantes). Isso representa uma fonte de renda para muitas pessoas neste país:

Para entender melhor o peso econômico desse fenômeno, não é suficiente olhar para a exibição de produtos despigmentantes em supermercados, farmácias e lojas. Mas, deve-se ter uma visão objetiva do que acontece nos mercados públicos, nas calçadas ou nas ruas. Se tomarmos como amostra as comunas de Delmas, Port-au-Prince e Pétion-Ville, é fácil perceber que tem um número considerável de comerciantes com "*Kivèt (bacia), bourêt- (carrinhos de mão), bak (banca), laye (cesto)*", vendendo diferentes categorias de produtos: sabonetes, cremes, permanentes etc. Se tantas pessoas seguem este caminho, é simplesmente porque o *feedback* é positivo, a demanda existe, assim como a satisfação e a rentabilidade. Em outras palavras, muitas famílias vivem nessa situação. Segundo essa ideia, seria levado a acreditar que, se esse movimento caísse, existe o risco de ver esses pequenos comerciantes entregarem-se a si mesmos (LE NOUVELLISTE, 2016 a, tradução nossa).

Com base nessas informações relatadas por Le Nouvelliste (2016 a), não há dúvidas sobre a existência de demandas para esses tipos de produtos. O relato de uma vendedora pode ser ilustrativo: “(...) É verdade que não gosto da despigmentação da pele, mas estou comercializando produtos (...) Eu tenho muitos clientes, também eu tenho muitas demandas, as vezes eu desligo meu celular porque ele não para de tocar” (Rádio Caraïbe, Reportagem de Lydie Alexandre, 25/04/2018).

No Haiti, há pessoas que antes comercializavam outros produtos e, pela demanda, passaram a investir nos produtos despigmentantes. É o caso de uma vendedora ambulante, na faixa etária de 38 anos, entrevistada informalmente durante o nosso trabalho de campo. Ela relata o seguinte: *mwen vann pwodwi sa yo paske se yo mesyedam yo achte plis. Epi nan moman konnye a tout moun nwa vle blan nan peyi Dayiti. Ni fi yo, ni gason pa vle rete nwa ankò* (Atualmente estou vendendo esses produtos porque são eles que as mulheres e os homens comprem mais hoje em dia. Pois, tanto as mulheres quanto os homens, não querem ficar mais com a cor preta).

Em relação ao crescimento da demanda, Nguimbus (2013, p.42) relata que este mercado vem se desenvolvendo mundialmente há mais de 20 anos, apesar das tentativas de combater a venda desses produtos. Os produtos são comercializados sob diferentes formas: sabonete, cremes, loção, também como soro (BORDELEAU, 2012, p. 13; NGUIMBUS, 2013).

Dentre os mais populares no mercado haitiano, destacam-se: *Lemovate, Prima, Idole, 7 Miracles, Tropiklè, Jm Sida, Carowhrite, Savon Papay* etc. Além desses

produtos, existem outros fabricados no Haiti, como *Dechouke Black* (desenraizar os pretos) *Pa Rete Atè*⁴⁰ (não permanece no chão).

Fig.3. Imagem⁴¹ de produtos despigmentantes comercializados no mercado haitiano



Fonte: Le Nouvelliste, 2014.

Em relação ao uso de produtos, a Dra. Yolène Bijoux afirma que: “Não podemos reprimir essa prática. Acredito que a educação é muito mais importante que a repressão, porque isso envolve um mercado inteiro” (Le Nouvelliste, 2012). Por sua vez, o dermatologista entrevistado no programa *On dit Tout* aconselha a não usar esses tipos de produtos, pontuando: “é necessário conscientizar as pessoas para que elas conheçam o perigo dessa prática (...) por causa da cortisona, aqueles que aderem a essa prática podem ter diabetes e também podem desenvolver câncer de pele (...). Eu não vejo porque uma pessoa está procurando câncer de pele, diabetes, porque eles querem ter pele clara. Alguém pode dizer que não estou bem colocado para falar sobre esse assunto. E, se eu fosse negro, não falaria dessa maneira, mas alerto vocês para que vocês possam cuidar da sua saúde” (On dit tout, YouTube, 2017, transcrição nossa de haitiano para português).

Diante dos fatores anteriormente mencionados que podem influenciar uma pessoa a despigmentar a sua pele, parece que os discursos de médicos(as) que destacam

⁴⁰ *Pa rete atè* pode ser entendida como uma apelação atribuída a um produto em escassez e que todo mundo está precisando. Então, quando aparece no mercado todo mundo procura comprá-lo. O nome expressa um grau elevado de demanda.

⁴¹ Foto compartilhada por Le Nouvelliste, disponível em <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/128447/Seclaircir-la-peau-peu-importe-le-prix.html>, Última consulta, 24/12/2017.

o aspecto prejudicial dessa prática, mesmo quando procuram estigmatizar os usuários(as), não são e não serão bem-sucedidos.

Um fenômeno tão complexo quanto a despigmentação “voluntária” da pele, para ser resolvida, requer um entendimento adequado de seus elementos motivadores. Portanto, um trabalho profundo em várias esferas da sociedade (educacional, religiosa, cultural, política, médica, econômica etc.) seria útil nesse sentido. Os discursos estigmatizantes de médicos que às vezes procuram reprimir aqueles que fazem uso de produtos clareadores não são, de fato, suficientes para que essa prática desapareça. Razão pela qual consideramos relevante a consideração de Emeriau (2009, p.115) quando ela conclui que “o branqueamento da pele não é apenas uma prática corporal, mas é antes de tudo, um fato bio-cultural em que se inscreve uma lógica imaginária e simbólica própria da população que embranquece a pele”. Nesta lógica, este ato significa “*faire peau neuve*” (fazer pele nova), isto é, remover a pele antiga portadora de estigmatização relacionada à pele preta, livrar-se de uma pele volumosa para dar lugar a uma nova pele, aliviada do seu peso simbólico e que revelaria a *beleza natural* do indivíduo.

6. *Faire peau neuve*: escapatória da discriminação e da estigmatização

Serão analisados neste ponto outros motivos destacados pelos respondentes do nosso questionário que criticam essa prática, tais como: se despigmentar por causa do racismo; por não gostar da própria cor da pele; por causa da pressão social. O racismo foi destacado por dois respondentes como fatores que incentivam a despigmentação:

R.24 “Às vezes elas (pessoas negras) chegam a alguns países e, percebendo que as pessoas são brancas, querem ser também. Também, o ambiente em que vivem essas pessoas, por ter gente racista, que subestima quem tem pele preta, acaba levando essa última a embranquecer para se adequar ao ambiente”.

R.33 “O racismo que existe contra quem tem pele preta que as motiva a se despigmentar”.

De acordo com Bonniol (2006, p. 857) o preconceito de cor que deu luz ao racismo, foi diretamente inspirado da raciologia científica que surgiu no final do século XVIII. Ele é considerado como um dos elementos estruturantes das sociedades modernas, particularmente as que sofreram a colonização dos países ocidentais (FANON, 1952; TOLENTINO, 2014; BONNIOL, 2007).

Para analisar as opiniões que alegam que a despigmentação “voluntária” da pele resultou do racismo, fazemos apelo ao postulado de Memmi (1993) na sua obra *O Racismo*. O racismo se baseia num falso pressuposto da existência de uma raça superior e pura. Ele se fundamenta num tipo de biologismo grosseiro. Em relação a isso, Memmi (1993, p.23) esclarece o discurso racista como um biologismo exagerado e um elitismo interesseiro, e que no âmbito científico, o primeiro é pouco sério e o segundo não depende da ciência. Apesar de demonstrado por muitos autores que o discurso racista não é coerente no seu desenvolvimento enquanto pensamento, não tem consistência lógica, nem consistência histórica (FIRMIN, 1985; PRICE, 1898; PRICE-MARS, 1928; FANON, 1952; MEMMI, 1993, e outros), o racismo continua atuando nas estruturas sociais para assegurar a sua permanência. E, uma vez internalizado, ele passa a ser reproduzido na vida cotidiana sob diversas maneiras (ações, discursos, ditados populares, piadas etc.) e está praticamente em todas as esferas da vida social. Pois, ao longo da história, para estabelecer sua dominação, os colonizadores tinham prazer em transformar as diferenças corporais em um instrumento de hierarquização social, permitindo a emergência do racismo (DORLIN, 2006). Ele aparece como um dos maiores problemas que o mundo moderno até então não consegue encontrar uma solução eficaz para resolver. De certa forma, clarear a cor da pele através de produtos e de outros procedimentos violentos e perigosos seria uma externalização desse racismo assimilado, vivido e sofrido.

Um respondente de nosso questionário salienta que as pessoas se despigmentam por causa de pressões sociais. Com base nesse ponto de vista, podemos pontuar, de um lado, o prestígio socioeconômico gozado por aqueles e aquelas que têm pele clara e, de outro lado, a marginalização das pessoas de pele preta exercem pressões para que a pessoa recorra a clarear a pele. Portanto, os usuários e as usuárias acabam se submetendo ao que Fanon (2008 [1952]) tentou alertar os negros: não entrar na lógica de embranquecer ou desaparecer. Se a pele preta é vista como portadora de estigmatização, aqueles e aquelas que se despigmentam estão procurando se livrar da camada da pele escura para deixá-la mais clara e fina.

Nessa linha, o Jornalista haitiano Gaspard Dorélien entrevistado por Le Nouvelliste, sublinha que “o haitiano negro discrimina o outro haitiano cuja pele é mais escura. Assim, para ser aceito e para evitar ouvir palavras ofensivas como: *Shaba*,

*Kalibous, diab Baka*⁴² pessoas que não se aceitam, que não têm apoio psicológico, passam a despigmentar a sua pele” (LE NOUVELLISTE, 2014). Le Nouvelliste (2016 a) destaca outras palavras (nomes de animais, nomes de objetos)⁴³, que atribuem funções sociais discriminatórias, por meio delas se exprimem o racismo inter-haitiano. Tais como: *nwè kon chabon* (preto como carvão) *koukou* (um passarinho noturno considerado como feio no Haiti); *soud loray* (um réptil cuja pele é muito preta e brilhante, também considerado como feio no Haiti); ou *tou nwè, tou lèd* (todo preto, todo feio). Acrescentamos palavras como *Bouda chodyè*⁴⁴. Em alguma medida essas palavras exprimem a estigmatização cotidiana que sofrem muitos haitianos por causa da sua cor da pele que levam muitos deles a fazer a *peau neuve*.

Na opinião de quatro respondentes, aqueles e aquelas que usam produtos para se despigmentar não gostam da sua própria cor da pele:

R.8 “Essas pessoas não têm orgulho da sua cor da pele, por isso se despigmentam”.

R.27 “A ambição da cor de outras (pessoas com cor preta que quer ter pele clara) faz com que têm pessoas que odeiem a si mesmas, elas acham que a sua cor da pele não é bonita”.

R.34 “Muitas vezes são algumas manchas que levam as pessoas a usar produtos despigmentantes, têm também pessoas que se despigmentam porque não gostam de ter uma pele preta”.

R.35 “Não gostar da própria cor (cor preta) faz com que muitas pessoas busquem clarear a pele por meio de produtos”.

⁴² São nomes pejorativos que não têm uma definição específica. Mas são usados para discriminar e estigmatizar aqueles que têm pele preta.

⁴³ O uso de nomes de animais e outros objetos para discriminar faz pensar da análise de Leach (1983) sobre categorias animais e insulto verbal. Ao analisar os tabus verbais, cuja expressão é sempre inibida. O autor observa o que ele chama de fenômeno de obscenidade, pontuando que o idioma da obscenidade se divide em “três categorias: 1) palavrões — que comumente se referem ao sexo e à excreção; 2) blasfêmia e profanação; 3) insulto animal — em que um ser humano é equiparado a um animal de outra espécie” (LEACH, 1983, p.173). O autor olha para o modo como os ingleses classificam os animais comíveis: criatura que vive na água: peixe, crustáceo; criatura que tem duas pernas que põem ovos: aves; animais de quatro patas que vivem na terra: mamíferos. Porém ele salienta, além dessas criaturas, há um amplo resíduo de criaturas classificadas como répteis ou insetos, mas a totalidade deste resíduo ambíguo é colocada como não-alimento. Todos os répteis e insetos parecem ser concebidos como inimigos malvados da humanidade e assim merecedores do mais brutal extermínio. O tabu de hostilidade é aplicado com muito mais força a criaturas que são mais anômalas em relação às categorias principais, por exemplo, as cobras — animais da terra, sem pernas e que põem ovos (idem p.182).

⁴⁴ A tradução literal dessa expressão não permitirá entender seu verdadeiro sentido, pois essa expressão serve para designar uma pessoa cuja sua cor da pele é preta escura. Nesse sentido, *bouda chodyè* seria a parte de uma panela que fica no fogo do fogão à lenha.

A categoria de complexo do colonizado fanoniana, que é um sentimento de inferioridade baseada na imagem supervalorizada do branco e desvalorizada do negro, continua sendo útil para problematizar os motivos da despigmentação. De certo modo, a sociedade moderna continua alimentando esse sentimento de inferioridade para preservar a pretensa superioridade branca junto com seu ideal de beleza. Como vimos na análise de Delporte (2006) o negro na indústria de beleza ocidental sempre é tratado como feio, sujo; também no trecho de comercial para o *savon papay* as pessoas negras precisam melhorar suas aparências para poderem ser vistas como bonitas. Também segundo Labelle (1988 [1978]) na sociedade haitiana quem tem pele clara é localizada numa posição de status elevado.

Nesse sentido, as opiniões de: R.8, R.27, R.34, R.35 transcritas acima deixam perceber que a desvalorização estética de si mesmos aparece não só como uma solução individual encontrada para superar o sentimento de inadequação ao padrão de beleza estabelecido no mundo moderno, mas como uma forma de demonstrar que pertence a categoria social dita privilegiada na sociedade haitiana. Por causa da sua aparência, os usuários passam a desvalorizar o seu próprio corpo sob o plano estético.

Consideramos essa prática como uma tentativa daqueles e daquelas que se despigmentam de demonstrar aos outros que são bonitos ou bonitas, pois estão se aproximando de pessoas de pele clara. Fanon (1952) já tinha sublinhado que o negro terá o desejo de validar a sua existência aos olhos dos brancos, por isso usará todos os meios para alcançar esse objetivo.

Com relação ao Haiti, Price-Mars (1919; 1928) já percebeu que o agir da elite haitiana (desprezando, marginalizando, excluindo a massa popular) levaria fatalmente a ampliação da discriminação e do preconceito contra a massa popular majoritariamente negra. Parece que a massa internalizou muito bem os valores discriminatórios e preconceituosos promovidos ao longo do tempo nessa sociedade. Portanto, aqueles e aquelas que se despigmentam procuram reverter a posição social inferior à qual se submeteram historicamente, mas de uma maneira muito prejudicial como os médicos enfatizam.

7. O reconhecimento social das pessoas despigmentadas

A noção da identidade na perspectiva de Price-Mars (1928) introduzida anteriormente pressupõe o reconhecimento e respeito do outro. Nesse sentido, ao lutar

para construir uma nação livre de preconceito de cor, o autor propõe a valorização e o reconhecimento dos elementos africanos na construção da identidade haitiana. Mesmo que a proposta de Price-Mars possibilite alguns avanços nessa questão, o seu ideal não foi alcançado. Nesse sentido, a despigmentação “voluntária” da pele é reveladora.

Alguns dos indigenistas foram convencidos da necessidade de uma reestruturação dos valores socioculturais para construir uma identidade haitiana que dá conta das diversidades existentes nessa sociedade para superar o dualismo negro versus mulato. Cientes desse problema, indigenistas da *revolution indigène* procuraram, através da história haitiana e da africana, elementos para construir uma narrativa, visando positivar o legado africano neste país. Price-Mars estava convencido de que a identidade é uma construção, portanto é passível de mudança. Hall (1995; 2013), mais tarde, desenvolve e aprofunda essa noção de identidade, ao afirmar que a identidade pós-moderna é uma *festa móvel*, em mudança contínua, ao mesmo tempo em que é uma narrativa, que sempre está em reformulação.

Outra concepção de identidade apresentada inicialmente é de Oliveira (1975). Ao investigar a identidade no âmbito das relações interétnicas, ele apresenta duas dimensões existentes na construção de uma identidade, a pessoal e a coletiva. Para ele, nas relações interétnicas, a identidade se exprime como um sistema de “oposições” ou contraste. Isto é, o indivíduo se afirma a partir de certas características ao mesmo tempo em que nega outras. Também, ele enfatiza a importância do reconhecimento social para que uma identidade seja construída.

Analisando o procedimento de transformação de aparência, compreendemos que, além de outros elementos culturais, o corpo é fundamental na afirmação de uma identidade étnica, pois como imagem aparente, ele carrega todas as marcas socioculturais de uma sociedade. De acordo Le Breton (2000, p. 7-8)

[...] A existência do homem é corporal. E o tratamento social e cultural de que o corpo é objeto, as imagens que expõem a espessura escondida, os valores que o distinguem, falamos também da pessoa e das variações que sua definição e seus modos de existência conhecem, de uma estrutura social a outra. Porquanto está no cerne da ação individual e coletiva, no cerne de simbolismo social, o corpo é um objeto de análise de grande alcance para uma melhor apreensão do presente.

Bonniol (1995) aponta que a cor da pele particularmente no ocidente é a marca mais forte de uma identidade étnica. Nesse viés, Nguimbus (2013, p.76) aponta que a cor da pele, é um signo aparente de um indivíduo, para si e para os outros. E, segundo

esse autor, a despigmentação traduz um desejo de um indivíduo de mudar a sua identidade étnica. Porque quer passar de um estatuto de negro para mulato ou de mulato para branco. Petit (2007, p.7), por sua vez, percebe que a *Maquillage* (maquiagem) que é uma prática estética segura universalmente reconhecida, em Congo tem uma dimensão de falsificação de identidade. Em outras palavras, a *Maquillage* é descrita, na perspectiva desse autor, como um procedimento de falsificação identitária na sociedade congoleza. Se a identidade é algo instável, modificável etc., em que medida a noção de falsificação identitária de Petit pode ser sustentada? Talvez a despigmentação da pele possa permitir surgir uma nova identidade.

Sabendo que a cor da pele no ocidente é a marca identitária por excelência (Bonniol, 1995, p.188) e sabendo que a construção de uma identidade exige reconhecimento social, conseqüentemente, perguntamos: será que as pessoas despigmentadas vão ser (re)conhecidas como pretendem? Ou seja, elas serão concebidas como pessoas bonitas e de pele clara? Como pertencentes à classe que desfruta privilégio socioeconômico?

Para esclarecimento, além do ponto de vistas de médicos, de jornalistas etc., fizemos um balanço das opiniões recolhidas em torno da seguinte pergunta: *Para você, qual efeito estético que os produtos e outros meios usados para clarear a pele têm sobre o corpo?* Considerando que em um total de vinte e cinco (25) pessoas que responderam a essa pergunta, quinze (15) salientaram que podem provocar problema de saúde e estragar a beleza natural, cinco (5) relatam que não têm opiniões formadas, e outras (5) pessoas que assumiram que usam produtos salientam que os produtos deixam a pele mais bonita. Com base nessas respostas, percebemos que há uma porcentagem de respondentes que enxergam essa prática como nefasta para a saúde.

Segundo Oliveira, (1975, p. 28) a estigmatização dos indivíduos pertencentes a certos grupos minoritários (raciais, religiosos, étnicos) funciona como meio de remover essas minorias de vários caminhos de competição. Se considerarmos as severas críticas de médicos, dermatologistas, jornalistas, sociólogos etc. a essa prática, além das palavras com conotações negativas e pejorativas usadas na sociedade haitiana para designar aqueles e aquelas que usam produtos para se clarear (LE NOUVELLISTE, 2014), podemos dizer que isso expressa uma tentativa de estigmatizar e de reprimir quem pratica a despigmentação para desistir desse caminho.

Ainda, na perspectiva de Oliveira (1975) o jogo dialético entre semelhança e diferença é um dos elementos importantes para consolidar um sentimento de identidade,

isto é, quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem por meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam. Então, esse jogo possibilita abrir caminho para surgir outro tipo de identidade por oposição. Como sustenta Petit (2007) que o consumo intenso ou prolongado de produtos despigmentantes pode levar a efeitos desagradáveis e inestéticos às vezes desfigurantes e definitivos, deixando queimadura e manchas indeléveis na pele. Segundo essa análise, ao invés de se tornar mulato ou branco os/as praticantes de despigmentação “voluntária” tendem a perder a sua cor natural (preta). Segue-se, as pessoas despigmentadas possivelmente possam formar uma outra categoria social no olhar da sociedade (por exemplo, os médicos, os dermatologistas as enxergam como possíveis doentes).

Para além dos incentivos da despigmentação da cor da pele que foram analisados ao longo deste capítulo, está faltando uma análise sobre aspectos mais profundos da sociedade haitiana que podem interferir na prática de clareamento da aparência. Portanto, no terceiro e último capítulo, daremos conta da pergunta a seguir: Qual papel desempenhado pela estrutura social haitiana na reprodução de discriminação? Em qual medida ela interfere na prática de despigmentação?

CAPÍTULO III

ESTRUTURA, IDEOLOGIA RACISTA NA SOCIEDADE HAITIANA E SUAS IMPLICAÇÕES NO FENÔMENO DA DESPIGMENTAÇÃO “(in)VOLUNTÁRIA”

3. Processo de racização na sociedade haitiana

Casimir (2005, p.183) frisa que depois da revolução haitiana, Dessalines, na Constituição política de seu império concebeu todos os haitianos como negros, independentemente da sua cor de pele. Assim, pelo passado histórico e pela composição da sua população, poder-se-ia pensar que a questão de cor da pele fosse algo resolvido no Haiti. Porém, como quaisquer outros países que sofreram colonização e escravidão, que possuem desigualdade socioeconômica discrepante e que vivem sob a dominação do Ocidente hegemônico, no Haiti há uma forte estratificação e discriminação sociais baseadas na cor da pele. Por isso, nessa pesquisa, é de extrema relevância questionar a maneira como diferentes grupos raciais e étnicos foram historicamente inseridos na nova ordem socioeconômica, política e cultural do Haiti. Ao mesmo tempo, devemos investigar o que foi desgastado e preservado ou transformado ao longo do tempo nos legados do passado histórico nessa sociedade. Sendo assim, uma articulação entre elementos sobre a questão racial e a estrutura social continua sendo necessária.

Em uma obra sobre a origem do preconceito racial nas Américas, Tolentino (2014) salienta que a trajetória histórica dos povos e habitantes da América Latina e do Caribe foi marcada pela separação de classes e raças. Para o autor, isso decorre de um longo processo de construção de uma sociedade escravista baseada em injustiças e desigualdades de todos os tipos: raciais, políticas, sociais, econômicas, culturais, religiosas etc.

Quando os espanhóis chegaram a Santo Domingo no final do século XV (mais precisamente em 1492), os ameríndios foram as primeiras vítimas do preconceito racial dos colonizadores europeus. Com base numa leitura marxista, Tolentino (2014, p. 23) entende o preconceito racial como uma forma de expressão da consciência social das classes dominantes no quadro vital de sua atividade e de seus interesses materiais. É também um antagonismo de classe manifestado na forma de uma ideologia imposta por classes sociais opressivas.

Após o extermínio da população ameríndia de Santo Domingo, para continuar a exploração da riqueza na ilha, os colonizadores espanhóis – e mais tarde os franceses no final do século XVII – trouxeram negros da África pela força através do comércio triangular entre os séculos XVI e XVII para serem vendidos e escravizados na América. Deste ponto de vista, a escravidão de ameríndios e negros é considerada como motivo do surgimento de um argumento fundamentado numa ideologia racista. Tolentino explica:

Quando o homem negro foi colocado pelo colonizador no nível mais baixo da escala social, preconceitos de classe contra ele facilmente se dividiram em preconceitos raciais. A confusão intencional entre o negro e a inferioridade natural era menos que um silogismo: era uma explicação conveniente e mistificadora da diferença objetiva entre a cor da pele do explorador e a do explorado. De fato, a natureza constitutiva das relações sociais de exploração que caracterizavam a escravidão permitia a manifestação cotidiana de uma desigualdade que encontrava uma maneira de expressar, mais uma vez, por meio da raça, as contradições entre proprietários e não proprietário (2014, p. 150 tradução nossa).

O argumento racista construído com bases nas características corporais foi usado pelos colonizadores para estruturar a sociedade de Santo Domingo. De acordo com Périna (1997, p. 81) a sociedade colonial nas Antilhas, estritamente escravagista, transformou-se em uma *sociedade racial* que instituiu a raça como critério social de distinção em termos de classe. Jean-Pierre (2005, p. 52) aponta que “muitos historiadores consideram que existem três classes sociais em Santo Domingo: brancos, mulatos e negros - tomando como critério exclusivo a cor epidérmica”. Por sua vez, Casimir (2005, p.174) explica que, durante a colonização em Santo Domingo, a diversidade étnica foi absorvida pela discriminação racial promovida pela cultura dominante, e os capturados, provenientes das diferentes nações africanas, tornam-se negros, confundidos em uma mesma casta, a dos escravos.

Havia uma clara hierarquia na sociedade escravista de Santo Domingo entre as classes, em que os brancos ocupavam o mais alto grau da escala, desprezavam os mulatos e os negros. Quanto aos mulatos, eles desprezavam os negros, que ocupavam a posição mais baixa da escala (PÉRINA, 1997; CASIMIR, 2005; JEAN-PIERRE, 2005). Nesse ângulo, uma afirmação de Girod de Chantrans retomada por Jean-Pierre (2005, p. 59, tradução nossa) elucida o papel da cor de pele naquela colônia:

Em Santo Domingo, a pele branca é um título de comando consagrado pela política e pelas leis. A cor preta é a aparência de desprezo. Bory, ex-governador geral da ilha, confirma: Todo branco acredita ter

nascido para comandar aquele que não tem sorte de ser de sua cor; ele se considera um soberano, daí resulta um despotismo inconcebível, por um lado, e uma degradação prodigiosa, por outro. Os benefícios de uma pele branca eram tão óbvios que o preconceito racial contra os negros até infectou os mulatos (...).

De acordo com Bonniol (1995; 2007), a colonização coloca o negro no jogo das relações sociais e empurra-o, particularmente no *capitalismo de plantação*, à posição mais baixa da hierarquia estabelecida, posição que lhe alimenta de má experiência depois da libertação do jugo da escravidão, não conseguindo fazer uma ruptura total com esse passado. Perina (1997, p.38) sustenta que a sociedade de Santo-Domingo, como todas as outras sociedades escravistas naquela época, se organizava a partir da cor da pele. Os colonizadores queriam, acima de tudo, continuar a explorar as suas vítimas (os escravizados) justificaram esta exploração a partir de preconceitos de cor e do racismo, negando qualquer valor, qualquer cultura própria das suas vítimas (HERSCH, 1967 apud PÉRINA, 1997, p. 89).

Nesse sentido, a escravidão é considerada como precursora da desigualdade racial entre brancos e negros. De acordo com o argumento de certos autores, aqueles que concordaram com a escravidão justificavam o lugar ocupado pelos negros na hierarquia social por uma suposta inferioridade natural. Tal argumento serviu não só para (re)produzir o racismo através de preconceitos de cor, mas também para institucionalizá-lo (PERINA, 1997; DORLIN, 2006; BONNIOL, 2007; TOLENTINO, 2014).

Entendemos que a hierarquização social (branco no topo da pirâmide, mulatos numa posição intermediária, negros abaixo da pirâmide) baseada nas características físicas que existiam no período colonial deixou marcas profundas no Haiti mesmo mais de dois séculos depois da sua independência. E tais marcas passam a interferir na estruturação desta sociedade (LABELLE, 1987; HURBON e HECTOR, 2008).

Vítimas dos preconceitos racistas criados pelos colonizadores europeus, logo após a Revolução Haitiana em 1804, os mulatos lutaram para tomar o lugar dos antigos colonizadores. Além de procurar reproduzir a dominação colonial sob outra forma, a elite mulata continua dando destaque para a cor da pele. No trecho a seguir, Jean-Pierre (2005, p. 60, tradução nossa) nos esclarece sobre essa questão:

A cor da pele teve lugar de distinções de posições, do mérito desde o nascimento, de honras e até de fortuna; de modo que um negro, mesmo que acumule ao gênio de uma inteligência celestial e todo o ouro contido nas entranhas da terra, nunca será, aos olhos dos mais insignificantes, dos mais pobres, dos tolos, dos últimos de todos os

brancos nada além do último dos homens, o escravo vil, um homem negro.

Essa forma de enxergar o negro deixa de ser um olhar exclusivo do branco ou do mulato, pois uma vez internalizado, ele acabou se tornando o olhar de muitos negros sobre si e sobre outros negros. Ou seja, pessoas negras passam a reproduzir esses mesmos clichês discriminatórios contra seus semelhantes.

3.1. Cor de pele na estruturação da sociedade haitiana pós-escravista

De acordo com Rogers (2003, p. 84) na história da República do Haiti, a cor da pele e eventualmente o fenótipo dos indivíduos são critérios de forte diferenciação social, política, econômica e cultural. Labelle (1987 [1978]) corrobora essa observação, salientando que até o final do século XX, ter pele clara no Haiti era um símbolo de sucesso (econômico⁴⁵, social etc.). Porque em muitas categorias sociais, a aparência física estava intimamente relacionada ao status socioeconômico do indivíduo. Isso significa que há um conjunto de características corporais que identifica a qual categoria social um indivíduo pertence. Referimo-nos à cor da pele, o tipo de cabelo, que são denominados de *critérios subjetivos* por Labelle (1987, p.66). Isto é, para que alguém tenha sido concebido como membro da burguesia, era preciso ter “bom cabelo”. Considerou-se superior um cabelo longo e liso. Por outro lado, ter “cabelo ruim”, isto é, curto e crespo, é relegado à classe baixa. Esses *critérios subjetivos*, segundo Labelle (ibidem, p.67) interferem até nas relações mais íntimas:

Outro critério subjetivo que constitui o burguês é o “bom” cabelo, que significa cabelos lisos. Daí a importância crucial de escolher o cônjuge na perpetuação ou “melhoria” deste traço, e a endogamia de classe muito forte que resultou. Todas as grandes famílias de Porto Príncipe estão relacionadas por casamento, mas nem todos os membros estão em conformidade com o fenótipo do mulato ideal, e o cabelo “cacheado” encontra-se em quase todas as famílias da burguesia. No entanto, só este critério pode colocar uma família em dificuldade, nesse sentido, só as bases econômicas e sociais sólidas podem fazer esquecer o “cabelo ruim”.

Embora o tipo de cabelo não seja uma preocupação deste trabalho, é importante notar que se uma pessoa de pele clara podia ser rejeitada apenas por ter um cabelo

⁴⁵ Com relação ao sucesso econômico e político das pessoas de pele clara, Christophe Wargny, no seu livro *Haiti n'Existe pas 1804-2004: deux cents ans de solitude* (Haiti não existe 1804 -2004: duzentos anos de solidão), salienta que até os anos 90, o 1% da população haitiana, representado pelas grandes famílias, detinha metade da riqueza e, ao mesmo tempo, confiscou todo o poder (WARGNY, 2004, p.78).

cacheado, então é fácil perceber que as regras eram mais duras para as pessoas de pele negra e cabelo crespo.

A cor da pele e o tipo de cabelo como apresentados por Labelle (1987 [1978]), não são os únicos critérios usados para categorizar os indivíduos na sociedade haitiana, no entanto, ao lado de uma boa condição econômica, de uma vida luxuosa, não podemos negar a possibilidade de que esses elementos (cor, cabelo) estejam sempre presentes em todas as relações sociais nesse país. Pois, quando percebemos que essas características são tomadas como marcador de referência para dizer quem pertence à classe mais abastecida versus quem pertence à classe menos favorecida isso revela que elas, particularmente a cor de pele, continua sendo um dos marcadores de privilégio e de desprivilégio na sociedade haitiana.

A respeito dessa questão, um ditado popular haitiano pode ser ilustrativo “*yon milat pòv se yon nèg; yon nèg riche se milat*” (Um mulato pobre é um negro, um negro rico é um mulato) (ROGERS, 2003 p. 84). Esse ditado expressa não só o privilégio histórico gozado por quem tem uma pele clara, mas também explicita a visão negativa sobre quem possui pele negra e mais ainda, como as próprias pessoas negras internalizam essas representações, porque no final das contas, é muito mais comum ouvir esse ditado na fala de negros e negras na sociedade em questão. Além disso, ele esclarece que ser *milat* (mulato) é, portanto, menos uma questão de cor de pele do que de posição social no contexto sócio-histórico haitiano. Da mesma forma, *Nèg nwa* (homem negro) é apresentada como uma marca associada a uma posição social, econômica, política e simbólica subordinada e inferior.

Analisando o modo como os negros foram/são representados no mundo moderno, Meudec (2016, p.2) salienta que “as representações e poder são intimamente ligados”. Assim, entendemos que, por meio da sua posição hegemônica, os homens “civilizados” ocidentais, construíram uma representação sobre os negros, rebaixando-os a uma categoria de *sous-homme*. Essa representação permite enxergá-los como: “indesejáveis”, “incivilizados”, “irrecuperáveis”, “inassimiláveis” homens escravos, sub-homens, até mesmo não-homens (UNESCO 2006 p. 36).

Como vimos anteriormente, essas visões foram à base do racismo colonial, pois postulavam que existiam raças humanas diferentes, e algumas delas eram biologicamente superiores, o que se traduz em superioridade psicológica, social, cultural e espiritual. A combinação dessas supostas superioridades permitiu aos adeptos dessa visão legitimar a supremacia e a dominação (FIRMIN, 1885).

Muitos autores já denunciaram e continuam denunciando as consequências desses postulados racistas, mesmo assim, não são superados, ainda. Nos anos 50 do século XX, as críticas de Fanon (2008 [1952]) ao mundo pós-escravista foram exemplares. Além de apontar os grandes impactos que a colonização causou sobre a psique do negro, ele esclarece também como os preconceitos raciais herdados da colonização persistem na estrutura das sociedades modernas.

Faustino (2018, p.44), ao investigar o pensamento fanoniano, permite entender que as análises de Fanon sobre o colonialismo foram influenciadas pelo pensamento de Balandier, que considera o colonialismo como “um fenômeno social total que compreende tanto as dimensões econômicas, política e cultural quanto a dimensão psíquica da dominação”. Depreendemos assim, que o colonialismo, por causa de seus efeitos totalizantes, deixou marcas fatais em todas as esferas das sociedades antigamente colonizadas. São essas marcas que se desdobram no racismo tal como conhecemos até então. Assim, a ideologia racista desenvolvida ao longo do tempo e a estrutura social racista se tornam fundamentais não só para a sustentabilidade do próprio racismo, mas também para sua reprodutividade nas sociedades contemporâneas.

Portanto, apesar de sabermos que todas as categorias raciais negra, amarela, branca etc. não possuem um fundamento biológico de forma ontológica, porque são construções sociais fictícias, como destaca UNESCO em um estudo, a raça é um significante manipulável na ordem simbólica, de acordo com as relações de poder existentes em uma sociedade (GUILLAUMIN, 1972a *apud* UNESCO, 2006 p. 8). Meudec, por sua vez, deixa entender que a raça é uma construção social que permite aos pesquisadores, autores etc. pensarem em um “fato social”. Assim, raça como categoria construída nos interessa na medida em que permita olhar para as suas “consequências reais em termos de distribuição de riqueza, poder e prestígio” nas sociedades atuais, em particular a do Haiti (KEBABZA, 2006 *apud* MEUDEC, 2016 p. 5). Ela se torna importante, para o entendimento de seus efeitos sociais na reprodução de práticas sociais discriminatórias racistas que definem posições específicas para certas categorias de pessoas numa determinada sociedade.

3.2. Permanência da estrutura e da ideologia racistas na sociedade haitiana e sua implicação no fenômeno da despigmentação da cor de pele

No Haiti, apesar da grande ruptura que ocorreu durante a luta contra a escravidão, a sociedade não chegou a se (re)estruturar com base numa lógica não-racista, tampouco não-discriminatória (PRICE-MARS, 1928; HURBON e HECTOR, 2008), conforme ilustramos amplamente no primeiro capítulo. Mesmo que líderes políticos negros tenham chegado ao poder, eles não promoveram políticas públicas para melhorar a condição de vida da massa de pessoas negras e pobres. As suas ações políticas, na maioria das vezes, se orientam para promover benefícios para si próprios. Portanto, a massa da população continua vivendo em condições precárias. Assim, quem possui uma pele clara continua sendo visto(a) como pertencente ao topo da hierarquia social principalmente por sua riqueza.

Essas ideias são mais relevantes quando olhamos para a estruturação do mercado de trabalho haitiano e a distribuição de riqueza nesse país. É importante pontuar que a economia haitiana é uma economia de subsistência que, na sua maior parte, se baseia sobre o trabalho informal (MATHURIN, 2011). Numa pesquisa sobre a situação da população haitiana publicada em 2011, lemos o seguinte:

Por causa de sua história, a pobreza no Haiti tem as particularidades que é importante destacar. Uma distribuição extremamente desigual de riqueza e grandes disparidades nos padrões de vida. Por um lado, 80% da população é relegada à subsistência e, por outro lado, existem categorias sociais privilegiadas divididas em vários subgrupos (MATHURIN, 2011, p.16, nossa tradução).

A precarização socioeconômica da maioria da população haitiana e a desigualdade discrepante, em grande medida, corroboram para disseminar e reproduzir uma percepção negativa sobre si mesma. Ou seja, o fato de que essas pessoas nascem, crescem numa situação precária faz com que elas tendam a tomar tal situação como natural. A citação a seguir traz mais elementos a respeito da condição socioeconômica da maioria da população:

A sociedade haitiana é profundamente desigual. Esta situação é preocupante considerando o baixo padrão de vida da maioria da população. 2% da população mais bem paga detém 26% da renda nacional, enquanto 50% da população tem apenas 10%. A pobreza é então o outro lado da concentração da riqueza. Uma situação que persiste ao longo da exploração colonial durante dois séculos de história atormentada e um início do século XXI dramático (MATHURIN, 2011, p.16).

Para além disso, a autora esclarece que o Haiti herdou estruturas econômicas e sociais que geram um fenômeno massivo de pobreza. Ela destaca que em torno de 74% da população, ou quase 7,4 milhões de pessoas, vivem abaixo da linha da pobreza. Dentre eles, 56% (5,5 milhões de pessoas) vivem em uma situação muito precária (MATHURIN, *ibidem*).

Esses dados, aliados à análise feita anteriormente, permitem perceber que não é à toa que as pessoas relacionam a cor de pele com posição socioeconômica. Isto é, no ponto de vista econômico, os preconceitos que legitimam a posição social superior de pessoas de pele clara, e a posição subalterna e inferior de pessoas de pele preta tem uma base real.

Assim, estamos de acordo com a análise de Moore (2005, p.230) sobre o racismo nas sociedades contemporâneas, quando esclarece que o problema do “racista não reside necessariamente no fato de que ele se sente superior, mas no fato de que ele vive uma vida efetivamente superior àqueles que oprime”. Com base na afirmação de Moore, compreendemos que uma investigação sobre a despigmentação da cor da pele não pode deixar de lado o privilégio da cor e seu contrário, porque até hoje as *diferenças físicas* além de continuar sendo um marcador operativo, são também objeto de discriminação de caráter racista numa sociedade predominantemente negra e onde a luta contra o racismo foi sempre constante.

Voltando para a nossa problemática, a pergunta que nos parece conveniente de colocar, é de questionar a possível relação que existe entre a estrutura social e a ideologia racista no ato de despigmentação “voluntária” da cor de pele.

Assim, observando a despigmentação “voluntária” da cor da pele praticada pelas pessoas de pele negra em várias partes do mundo, pode-se afirmar que a representação negativa, degradante, racista e depreciativa deixada pelo sistema escravista continua sendo operante. Razão pela qual, consideramos o clareamento da aparência como um dos mecanismos mais visíveis e mais complexos de internalização e reprodução do racismo na contemporaneidade. Consequentemente, isso representa um desafio para aqueles e aquelas que lutam contra o racismo, especialmente por movimentos que defendem “belezas” de forma plural. Ou seja, aqueles que lutam para o reconhecimento da beleza negra, para valorização das suas características físicas e para reabilitação da

autoestima de negros e negras. Referimo-nos aqui, por exemplo, ao movimento *Black is Beautiful*⁴⁶ liderado por afro-americanos na década de 1960.

A despigmentação da cor da pele no Haiti representa uma inversão do imaginário social positivo herdeiro das grandes figuras⁴⁷ revolucionárias haitianas que lutavam para combater a escravidão e a libertação do negro; da intelectualidade haitiana do século XIX que lutava para igualdade de todos os homens, também dos intelectuais do movimento indigenista da primeira metade do século XX que trabalharam para demonstrar o caráter universalista dos valores africanos. Entretanto, aqueles e aquelas que praticam a despigmentação apostam no apagamento dos marcadores étnico-raciais mais visíveis que possuem - a cor da pele.

Ao examinar elementos motivadores da despigmentação da cor de pele no início do século XXI, Bordeleau (2012, p.19) enfatiza que a estrutura social haitiana, com suas raízes coloniais, emergiu com a supremacia das pessoas de pele clara sobre aquelas com pele negra. Dada a supervalorização da pele branca e a desvalorização histórica da pele negra, podemos dizer que ter pele clara se torna algo desejado por muitas pessoas negras. O fato de certos(as) haitianos(as) estarem atualmente utilizando produtos que visam clarear a pele nos parece um contraponto importante, pois revela também, uma dimensão da sociedade haitiana que, ao se configurar hierarquicamente, aloca os indivíduos de pele clara no topo da pirâmide social (LABELLE, 1987). E o desejo de reversão da posição social inferior e subalterna se exprime simbolicamente na despigmentação. Em outras palavras, essa última expressa ou responde às tensões de grupos sociais dispostos hierarquicamente na estrutura social do Haiti. Sendo assim, o ato de clarear a cor da pele pode ser entendido como expressão de que no imaginário de muitos(as) haitianos(as) a mobilidade e aceitação social depende da cor da pele. Para aqueles(as) que realizam a despigmentação, quanto mais claro for a cor da pele de um indivíduo, suas chances de ascensão social são maiores.

⁴⁶ Os atores desse movimento, proferindo palavras de reconhecimento da beleza afro-americana, contestaram a estética da indústria cultural racista. Eles promoveram uma nova leitura discursiva de como conceber a estética daqueles que, por muitos séculos, foram negligenciados e excluídos por causa do tom de sua cor de pele e outras características físicas (Bispo, 2006, p. 1).

⁴⁷ Os revolucionários como: Toussaint Louverture (1743-1803), Jean Jacques Dessalines (1758-1806); Dutty Boukman (falecido em 1791) etc., da intelectualidade haitiana do século XIX como: Anténor Firmin, Hannibal Price etc, e dos pensadores do indigenismo durante o século XX: Jean Price-Mars; Stephen Alexis; Jacques Roumain etc.

Com efeito, a despigmentação, que pode ser entendida como um ato “auto-discriminatório”, passa a ser vista como uma maneira usada por certos indivíduos de pele negra para se adequar, não só ao modelo de beleza valorizado no mundo moderno, mas também para se afirmar como ser humano digno de respeito e de reconhecimento. Garantir um pouco de brancura se torna uma condição para que aqueles(as) que se despigmentam, sintam-se humanos, conforme os parâmetros da ideologia racial dominante, em que a humanidade é sinônimo de brancura. Como escreveu Fanon (2008 [1952], p.25) ao responder a pergunta: Que quer o homem negro? “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano”.

Dessa forma, a despigmentação “voluntária” de cor da pele expressa uma dimensão do racismo vivido, sofrido e a infelicidade de certas pessoas negras. Ao mesmo tempo, se torna um assunto que perturba o espírito de quem luta para erradicar o racismo em todas as suas dimensões – estrutural, ideológica, cultural etc.

Interessa-nos citar um artigo recente de Luiz Augusto Campos, em que ele analisa três abordagens feitas por alguns autores sobre o racismo. Na primeira abordagem, o racismo é entendido como “um fenômeno enraizado em ideologias, doutrinas ou conjuntos de ideias que atribuem uma inferioridade natural a determinados grupos com origens ou marcas adstritas específicas”, sublinhando que para essa abordagem, o adjetivo “racista” só pode ser atrelado a práticas que decorrem de concepções ideológicas do que é raça. A segunda abordagem “concede uma precedência causal e semântica às ações, atitudes, práticas ou comportamentos preconceituosos e/ou discriminatórios na reprodução do racismo”. Para essa vertente, as práticas racistas prescindem de ideologias articuladas e, portanto, as ideias deixam de ser o elemento definidor do racismo. Por último, a terceira abordagem entende que o racismo teria assumido características mais sistêmicas, institucionais ou estruturais nos dias atuais. Isto quer dizer que o racismo se localiza na ordem da estrutura social (CAMPOS, 2017, p. 1-2).

Com base nessas abordagens, Campos propõe uma análise do racismo que articula essas três dimensões: ideológica, estrutural e ação ou atitude racista. Segundo ele, os autores de cada uma dessas dimensões sempre apresentam críticas que dificultam conciliá-las. Se de um lado, os defensores da dimensão ideológica do racismo argumentam que as práticas discriminatórias não podem ser rotuladas como racistas sem fazer referência ao conteúdo das ideias que as motivam (Miles e Brown, 2004 apud Campos, 2017), por outro lado, citando Pager e Shepherd, 2008, Campos destaca que

aqueles que compreendem o racismo como conjunto de ações, sublinham o caráter irrefletido de grande parte das práticas discriminatórias contemporâneas, porque em última análise, o racismo se reproduziria por causa das reações de indivíduos cujos comportamentos discriminatórios dispensam formulações cognitivas claras. Por seu turno, os autores que enfatizam o caráter estrutural do racismo chamam a atenção para o papel que a posição subalterna dos grupos racializados nas sociedades desempenham na reprodução do racismo (Bonilla-Silva, 1997 apud Campos, 2017).

Ao analisar essas abordagens, Campos entende que suas divergências são mais enfáticas de que ontológicas, porque essas abordagens teóricas se distinguem ao atribuírem a um desses três elementos (ideologias, atitudes e estruturas) poderes causais superiores. Assim, ele sugere que as divergências entre elas nascem de perspectivas parciais de um mesmo fenômeno e que uma visão mais completa dele depende de uma integração analítica das dimensões ideológica, prática e estrutural (CAMPOS, 2017, p.2). Nesse sentido, o autor entende que há certa complementaridade entre essas categorias (CAMPOS, 2017, p.11).

A integração dessas dimensões permite ao autor propor uma abordagem tridimensional do racismo. Na sua perspectiva, tal abordagem pode contribuir para entender: “1) o formato contemporâneo que o racismo vem assumindo; 2) alguns dos problemas relacionados com sua definição conceitual; 3) o estatuto ontológico da noção de raça; 4) parte dos dilemas enfrentados pela luta antirracista” (CAMPOS, 2017, p.14). Embora na nossa análise, não temos preocupação com estatuto ontológico da raça, os outros três elementos aparecerão ao longo da nossa análise de forma não sistematizada.

Antes de tudo, depreendemos que o racismo não deve ser considerado como uma predisposição do espírito ou como um problema psicológico, tampouco um problema individual, mas sim, como algo construído e enraizado de forma profunda na estrutura das sociedades contemporâneas pós-escravistas, que as pessoas acabam por internalizar coletivamente e reproduzir de diferentes maneiras nas ações cotidianas. Nesse sentido, as ações racistas não têm uma forma específica de se manifestar. Em cada sociedade elas podem ter sua forma particular de se manifestar.

Desta forma, ficamos convencidos de que o uso de produtos cosméticos e outros procedimentos para “aliviar” o corpo da camada da pele indesejável e suposta portadora de estigmata social não podem ser encarados apenas como resultado de uma decisão individual e voluntária. Portanto a investigação sobre esse fenômeno contemporâneo exige olhar o racismo na sua dimensão estrutural, cultural, ideológica. Isto é, como

princípio organizador das relações sociais em uma determinada sociedade (FANON, 2008 [1952]).

Tratar o racismo na sua dimensão cultural e estrutural é entender que ele não se restringe apenas às ações discriminatórias cotidianas produzidas por certas pessoas mal-intencionadas, mas sim como algo que está em todas as dimensões de uma sociedade onde o racismo ainda está presente. Por isso, atos racistas podem ser reproduzidos por qualquer um, até por pessoas que não têm intenção de ser racistas.

Nas análises fanonianas, o racismo é apresentado como algo localizado tanto na estrutura como na cultura de certas sociedades. Para Fanon, o racismo não é tudo, mas é o elemento mais visível, mais grosseiro de uma determinada estrutura social racista. O autor martinicano ataca a relação existente entre cultura e racismo, enfatizando que:

Estudar as relações de racismo e da cultura é questionar da sua ação recíproca. Se a cultura é o conjunto de comportamentos motores e mentais nascidos do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante deve-se dizer que o racismo é na verdade, um elemento cultural. Então existem culturas com racismo e culturas sem racismo (FANON, 2001 [1956], p.43-44, nossa tradução).

Ao considerar dois tipos de cultura (com racismo e sem racismo), as análises de Fanon demonstram que a cultura europeia é racista. Levando em conta o papel do racismo na colonização ocidental, ele não deixa dúvida sobre o seu papel na configuração das sociedades surgidas na pós-escravidão.

Para dar continuidade a nossa investigação sobre o lugar do racismo nas relações sociais contemporâneas, destacamos algumas considerações feitas por Meudec sobre a dimensão estrutural do racismo. Ela sobressai que:

O conceito de racismo estrutural refere-se à normalização e legitimação de um conjunto de dinâmicas - históricas, culturais, institucionais e interpessoais - que rotineiramente beneficiam os brancos. Enquanto produz resultados cumulativos e crônicos para pessoas não-brancas. É um sistema historicamente construído e institucionalmente perpetuado de hierarquia, opressão e desigualdade, caracterizado principalmente pela hegemonia branca (*white supremacy*) - tratamento preferencial, privilégio e poder em favor dos brancos e das nações brancas em detrimento de continentes, nações e pessoas não-brancas (2016, p.6 nossa tradução) .

Baseado nessas abordagens, entendemos que, além da inter-relação entre racismo e cultura, existe também uma articulação recíproca entre a estrutura social e a cultura. Por exemplo, no caso de uma sociedade racista, por um lado, a cultura dinamiza a estrutura e por outro lado, a estrutura (re)configura a cultura segundo os padrões racistas. Nesse sentido, ao internalizar uma estrutura social racista, ela passa a

regularizar as ações dos indivíduos, portanto quando estes últimos agem, tendem a reproduzir a estrutura internalizada. O que é fundamental para sua sobrevivência.

Carlos Moore, ao discorrer sobre o racismo no século XXI apresenta algumas considerações interessantes no que tange à sua função, que consideramos relevantes para nossa análise. Ele sublinha que:

A função básica do racismo é blindar os privilégios do segmento hegemônico da sociedade, cuja dominância se expressa por meio de um *continuum* de características fenotípicas, ao mesmo tempo em que fragiliza, fraciona e torna impotente o segmento subalternizado. A estigmatização da diferença com o fim de “tirar proveito” (privilégios, vantagens e direitos) da situação assim criada é o próprio fundamento do racismo. Esse nunca poderia separar-se do conjunto dos processos sistêmicos que ele regula e sobre os quais preside tanto em nível nacional quanto internacional (MOORE, 2012, p.229).

Essas considerações apresentadas são relacionadas a todos os debates que vimos apresentar nos dois capítulos anteriores. Os autores usados ao longo desses capítulos mostram como a questão de cor da pele se localiza no centro das disputas políticas, culturais e sócio-históricas. Ao mesmo tempo, permitem descobrir que ela é suporte de privilégio e desprivilégio não só no Haiti, mas em muitas outras sociedades multirraciais onde padrões racistas orientam as ações dos indivíduos. Por esse ângulo, apreendemos que em uma sociedade organizada segundo padrões racistas, se não houver uma ruptura total, os cidadãos dessa sociedade, por meio das ações, tendem a reproduzir esse racismo estrutural e cultural sem nenhum constrangimento.

3.3. Despigmentação da pele no Haiti como resultante da ideologia e da estrutura racista

Diferenciar separadamente o peso da estrutura e da ideologia racista no incentivo às ações racistas não é uma preocupação deste trabalho. Todavia admitimos que essas duas dimensões, sem dúvida, desempenham papel importante em diversas manifestações discriminatórias e racistas.

Fanon (2001) sustenta que o racismo nunca para de mudar de fisionomia. Segundo ele o “racismo vulgar em sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal de braços e pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, portanto, formas de racismo” (FANON, 2001, p.47 [1956] nossa tradução). Nessa lógica, o

racismo não é algo estático, pode se manifestar de várias maneiras, pode ser de forma violenta ou de maneira sutil. Entendemos que qualquer tipo de racismo continua sendo racismo, porém em cada sociedade ele pode ter suas peculiaridades. Nesse sentido, cabe ao pesquisador, quando for investigá-lo numa determinada sociedade, captar ações que explicitam atitudes e comportamentos racistas ligadas tanto à ideologia quanto à estrutura racista. A problemática que está sendo investigada aqui, talvez seja um exemplo.

Campos (2017), por sua vez, sustenta que as práticas discriminatórias foram construídas historicamente pela referência às ideologias racistas, e, sobretudo sua transformação é sensível a essas mudanças ideológicas. Ele vislumbra que:

O fato de uma prática se distanciar de suas razões doutrinárias originais não significa que estas sejam inúteis para sua compreensão, nem que novas doutrinas não a possam remodelar. A persistência desses preconceitos também não pode ser descolada do modo como a reprodução de estruturas racistas têm impactos nas percepções individuais que reforçam tais práticas. Portanto, uma estrutura racista pode ser o motor causal da reprodução de práticas discriminatórias. Isso não quer dizer, entretanto, que tais estruturas sejam totalmente autônomas em relação às práticas e ideologias, ao contrário: sua transformação depende de ações que atinjam essas duas dimensões (CAMPOS, 2017, p.14).

Essa observação de Campos revela-se importante para compreender a relação entre a estrutura e ideologia racista colonial e atos de despigmentação da pele. Nesse sentido, no capítulo II, ao explorar as opiniões coletadas através do questionário aplicado; as análises de especialistas publicadas por Le Nouvelliste (2012, 2014, 2016 a, 2016 b); o relato da jovem de 20 anos do programa *On dit tout*; a reportagem feita pela jornalista Lydie Alexandre (25/04/2018) sobre o fenômeno de despigmentação da pele no Haiti; as propagandas publicitárias feitas para a comercialização de produtos despigmentantes, confrontando-os com trabalhos publicados por autores haitianos e estrangeiros que investigam a maneira como as sociedades escravocratas foram construídas, bem como impactos da escravidão sobre as sociedades modernas, ficamos convencidos de que o preconceito de cor; racismo herdado do colonialismo continua a orientar as condutas dos indivíduos.

Referente à questão de despigmentação no Haiti atual, não é uma mera coincidência ver alguns haitianos negros fazerem e comercializarem um produto despigmentante chamado “*Dechouke Black*” (desenraizar os pretos) para desemprequecer outros negros que supostamente não estão confortáveis com sua cor de pele. Esse

produto está sendo comercializado no mercado haitiano sem suscitar nenhum tipo de repúdio coletivo.

Destarte, o nome *Dechouke Black* não só revela um racismo grosseiro, mas também evidencia como isso é tratado com um certo grau de naturalidade numa sociedade em que a maioria da população é negra. Por esse ângulo, se torna difícil não concordar com Fanon, quando deixa entender que o racismo nunca é um elemento *surajouté*, descoberto aleatoriamente a partir de uma busca no seio dos dados culturais de um grupo. Pois, na sua perspectiva, “a constelação social, o conjunto cultural são profundamente retrabalhados por existência do racismo” (FANON, 2001, p. 48 [1956], nossa tradução).

O racismo se tornou uma coisa tão comum e tão evidente que não exige muito esforço para percebê-lo. Se, em certos países, a existência de leis contra o racismo, em certa medida, inibe a discriminação de caráter racista, no Haiti pessoas manifestam posturas racistas sem nenhum tipo de constrangimento moral e sem medo de coerção judiciária.

Nesses últimos anos, vários casos de discriminação de caráter racista foram relatados na mídia haitiana. Para ilustração, nos limitamos a dar alguns exemplos. Na data 10 de setembro de 2012, foi publicada uma matéria de jornal⁴⁸ sobre uma alteração que ocorreu entre um senador e um juiz, ambos haitianos. De acordo com o jornal, um senador que se autodenomina mulato teve uma briga com um juiz, na troca de palavras injuriosas, o senador sobressaiu que: “Você deve respeitar um mulato (...). Sou branco, você é preto” (HAÏTI LIBRE, 2012, tradução nossa).

Aparentemente, tanto o senador como o juiz ocupam uma função de grande prestígio social, porém, isso não foi suficiente para impedir ao senador de destacar o privilégio que a sua cor de pele lhe confere. Isto é, a “obrigação” dos pretos o “respeitarem”.

⁴⁸A matéria é escrita em francês pelo jornal HAÏTI LIBRE (10/09/2012): Haïti - Politique: Intervention musclée du Sénateur Zenny, à Jacmel (exclusif). Disponível em: <http://www.haitilibre.com/article-6604-haiti-politique-intervention-musclée-du-senateur-zenny-a-jacmel-exclusif.html>. Última consulta, 01/07/2018.

Destacamos, na sequência um trecho de um relato⁴⁹ de uma jornalista⁵⁰ que descreve atitude racista da qual foi vítima ao frequentar um supermercado localizado num bairro de classe média alta, na comuna de Pétion-Ville (Porto-Príncipe Haiti):

Então, eu não escondo minha raiva quando - no objetivo de organizar uma pequena festa de aniversário para minha filha que iria celebrar seus três anos de vida - eu vou ao supermercado na Rua Ogé, depois do trabalho para trocar um produto defeituoso (...). O balconista me dá uma tapinha no ombro à porta, anunciando: "*Madame, ou dwe banm valiz ou*" (Senhora, você deve deixar a sua mochila comigo). Eu me virei para entregar a mochila para ele, quando vejo uma mulher branca passando a meu lado, que até me empurrou um pouco porque estava bloqueando a passagem. Distraidamente, eu olho, o que eu vejo? Ela também usa uma mochila da marca *Jansport*, como a minha. Mas aos olhos desse homem, a mulher branca que acabara de passar era invisível!

Então, eu pego a pouca energia que sobrou em mim depois de um dia de trabalho, gritando para ele: *Ou avèg?* (Você é cego?) *Pou kisa ou pa pran valiz madanm sa ki pase devan nou la?* (Porque não pediu a mochila dessa senhora que acabou de passar na sua frente?) Então, foi nesse momento que ele me deixou entrar (LE NOUVELLISTE, 2012, tradução nossa).

Poderíamos destacar outros relatos publicados em jornais em que pessoas denunciaram discriminação de caráter racista sofridas por certos(as) haitianos(as) em várias regiões do país. De fato, o racismo na sociedade haitiana não está escondido debaixo de tapete, ele é visível, porém as denúncias ainda são poucas, e muitas vezes, quando são feitas, não são levadas a sério. O que demonstra como a convivência numa sociedade onde o racismo está presente na estrutura e em todas as esferas da vida (econômica, cultural, política etc.) faz com que as pessoas o banalizem, ignorem sua existência ou tratem-no como normal. Lembrando que Frantz Fanon já tinha sublinhado que em um país racista o racismo é considerado normal. Isto é, como algo que faz parte do universo sociocultural dos indivíduos.

Nesse sentido, além das discriminações de caráter racista destacadas neste item. No capítulo dois, foram tratados amplamente outros tipos de manifestações racistas que existem na sociedade haitiana. Consideramos que tais discriminações, em grande

⁴⁹ A matéria é em francês pelo jornal LE NOUVELLISTE (11/07/2012): Que dire d'être Noir dans la « république » de Pétion-Ville? Disponível em: <http://www.lenouvelliste.com/public/article/107037/que-dire-detre-noir-dans-la-republique-de-petion-ville>. Última consulta 01/07/2018.

⁵⁰ Informações sobre a jornalista que sofreu discriminação. “Tenho 37 anos, tenho Bac +8 (ensino médio mais 8 anos de faculdades) (graduado em Linguística, História da Arte e Jornalismo), moro em Pétion-Ville, faço correspondências ocasionais para o maior jornal da França. Durante dois anos, foi Diretora Regional em uma organização internacional de treinamento e produção em jornalismo e comunicação social” (a Jornalista citada por Le Nouvelliste, 2012).

medida, são poderosas fontes de pressões sociais que podem suscitar em muitos(as) haitianos(as) o desejo de clarear a cor da pele em busca de se aproximar da cor de pele socialmente valorizada.

Em alguns relatos, certas mulheres negras haitianas salientam que os homens haitianos gostam mais de mulheres de pele clara, as acham mais bonitas e mais atraentes. Argumento que aparece em várias outras pesquisas consultadas sobre os possíveis motivos da despigmentação da pele na era contemporânea (BORDELEAU, 2012; M'BEMBA-NDOUMBA, 2004). Essa afirmação é significativa, não porque consideramos como verdadeira, mas por fazer parte das explicações recorrentes de muitas mulheres para justificar a escolha de usar produtos e outros procedimentos para clarear a cor da pele. Embora os dados trabalhados no capítulo II desta pesquisa não permitam refutar nem comprovar essa afirmação, não há dúvida de que ela esteja relacionada aos preconceitos racistas construídos ao longo da história das sociedades que sofreram a colonização. Já que durante esse período, todo poder, todos os privilégios foram concentrados entre as mãos de pessoas brancas, isso fez com que, historicamente, a massa de pessoas negras fossem excluídas tanto do espaço de privilégio como do espaço de poder (JEAN-PIERRE, 2005). Mesmo com o fim da colonização, a confusão do branco com o privilégio, poder e beleza continua.

Campos (2017, p.15) sugere que estruturas só produzem efeitos racistas na medida em que reforçam percepções, que posteriormente se traduzem em condutas discriminatórias e reforçam ideologias de inferioridade racial que também podem influenciar percepções e práticas. Assim, qualquer tentativa de definir o racismo deve levar em conta as mútuas relações causais entre ideologias, práticas e estruturas.

Baseado na afirmação camposiana, de um lado, consideramos que os estereótipos negativos e preconceitos historicamente construídos sobre a cor preta (feiúra, inferioridade, sujeira, etc.), bem como os preconceitos e estereótipos positivos (beleza, pureza, limpeza, etc.) construídos sobre a cor branca, corroboram significativamente na alimentação do desejo de muitas pessoas negras de se despigmentar.

De outro lado, autores(as) mobilizados(as) neste trabalho, tais como: Delporte (2006) Tolentino (2014), Fanon (2008), Labelle (1987) Bordeleau (2012) e outros nos fornecem elementos pertinentes que nos permitem interpretar a despigmentação como algo que está relacionado a um racismo estrutural que permanece nas sociedades pós-escravistas.

Assim, digamos que a vergonha do negro pela cor de sua pele não é algo novo, pois parece que está enraizada na história desde o surgimento da escravidão no continente americano. Nos capítulos precedentes, salientamos que no caso da sociedade haitiana, Price-Mars (1928) destaca que depois da independência do Haiti havia haitianos que se sentiam envergonhados de sua origem africana. Situação que deixou o autor perplexo, principalmente quando percebeu que a elite haitiana repudiou e despresou tudo que era ligada a África (cor da pele, idioma, religião, costumes, crenças etc.).

Diante de tal situação, na primeira metade do século XX, autores indigenistas como Price-Mars (1919, 1928, 1929), Stephen Alexis (1933) e outros contribuíram, a partir de uma vasta produção científica, para ajudar os haitianos não só a tomar consciência da presença de elementos africanos como componente fundamental e principal da identidade haitiana, mas também a valorizá-los. Pois, segundo esses pensadores, o reconhecimento desses elementos era o primeiro passo que deveria ser dado para superar os conflitos internos entre negros e mulatos.

Vale lembrar que autores como Firmin (1885) e Price (1898) afirmaram que o Haiti surgiu para reabilitar a raça negra diante dos males da escravidão e da colonização ocidental. No entanto, o aparecimento do fenômeno de despigmentação coloca em xeque as visões emancipatórias não só dos revolucionários que fundaram essa nação, mas também de toda a intelectualidade haitiana que lutou na formulação de um contra discurso, contestando os naturalistas, os *anthropologistes*, escravistas ocidentais do século XIX. Porque o fenômeno contemporâneo de despigmentação da cor de pele na sociedade haitiana hoje aparece como uma extensão do problema de cor que parece cada vez mais complexo e mais difícil de resolver.

Considerando as abordagens de autores como Labelle (1987), Fanon (2008 [1952]); Price-Mars (1928, 1929), Bonniol (1995, 2017); Delporte (2006); Tolentino (2014); Jean-Pierre (2005), Hurbon e Hector (2008) etc. acerca do impacto do passado escravista sobre as sociedades antigamente colonizadas e observando o fenômeno da despigmentação “voluntária”, no caso da sociedade haitiana podemos ressaltar duas coisas:

- a) A sociedade haitiana é assombrada pelo passado colonial; pois as marcas deixadas pelo sistema escravista dinamizam as relações sociais no Haiti,

reforçando, de um lado, os estereótipos negativos sobre o negro e de outro reforça estereótipos positivos sobre o branco.

- b) Também, podemos vislumbrar que a construção de um padrão de beleza com base em um conjunto de características corporais arbitrariamente selecionadas e naturalizadas em detrimento de outras características produz, em muitos indivíduos negros, um sentimento ou uma sensação de inadequação ao modelo hegemônico de beleza estabelecido. Assim, para combater esse sentimento de “inferioridade estética e social”, muitas pessoas negras recorrem ao processo de clareamento da pele.

Com base nessas análises, apreendemos que a despigmentação da cor da pele se configura como um ato de “auto-discriminação”. Portanto, a submissão dos(as) haitianos(as) a essa prática pode ser lida como uma resposta atribuída a discriminação de cor sofrida, ao mesmo tempo em que é uma tentativa de prevenir outras possíveis discriminações futuras. Uma das conclusões que pode ser tirada dessa consideração é que, para evitar serem discriminadas por outras pessoas, essas pessoas discriminam a si mesmas, excluindo a camada preta da pele considerada como suposta portadora de estigma social.

Algo que não se deve perder de vista é que a representação grotesca feita sobre a pele negra, ao longo do tempo, tende a ser naturalizada. Talvez a forma como as propagandas publicitárias para comercialização dos produtos despigmentantes empregam a cor branca e preta seja uma das expressões mais visíveis dessa naturalização. Essa naturalização pode ser considerada como um véu que dificulta olhar, por exemplo, a estigmatização, a discriminação, o racismo etc. não somente na sua dimensão dinâmica, mas também como processos constituídos historicamente e que são enraizados nas sociedades, portanto reproduzidos pelos indivíduos cotidianamente nas atitudes, nos comportamentos e nas ações. Esse argumento coloca em questão a forma como o fenômeno da despigmentação “voluntária” é conceitualizado.

Sublinhamos que nas literaturas consultadas, esse fenômeno é tratado como despigmentação voluntária (DV), usamos essa mesma nomeação, porém entre aspas – “voluntária”. A respeito do nome “Despigmentação voluntária” atribuído a esse fenômeno, entendemos que a palavra *voluntária* nada mais é do que uma dimensão desse véu. Portanto, ao tratar esse fenômeno como voluntário, além de diminuir ou

excluir o peso da estrutura social racista e discriminatória herdada da colonização europeia que não para de trocar *Tonton* por *Palmis* (duas face da mesma moeda), tende a individualizá-lo. Ou seja, enxerga aqueles e aquelas que se despigmentam como único responsável por esse ato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivos norteadores: investigar como e em que medida as produções intelectuais do *Indigenisme Haïtien* podem contribuir para entender a problemática da construção da identidade étnico-racial haitiana atual; compreender o sentido atribuído à despigmentação pelas pessoas que a fazem e como elas são vistas pelas outras pessoas que não fazem. E por fim, apreender a estrutura socioeconômica e cultural e suas implicações no ato de despigmentação de cor de pele no Haiti.

De início, chegamos a entender que o surgimento do Haiti como uma nação livre e independente foi acompanhado de muitos desafios que até hoje não são superados. Como vimos, um desses desafios é a necessidade de construir uma identidade haitiana que supera as contradições internas que dificultaram o bom funcionamento do país (PRICE-MARS, 1919; 1928).

A ocupação do Haiti pelos Estados Unidos, durante a primeira metade do século XX, foi um momento que escancarou as contradições de forma mais visível. A questão da cor de pele, que concebemos como um problema perene, foi o centro dos conflitos sociohistóricos que levaram a essa ocupação. Ao fortalecer o setor *mulâtre* permitiu-o monopolizar as funções públicas de prestígio, universidades, serviços diplomáticos, a gestão de centros empresariais, comércios estrangeiros, importação e exportação. E ainda, desmontar o Estado e desprezar a maioria da população. Portanto, a ocupação estadunidense propiciou nos intelectuais haitianos, naquele período, uma necessidade de olhar para esta sociedade internamente (LABELLE, 1987; BORDELEAU, 2012). Em outras palavras, tal ocupação obrigou certos pensadores haitianos a questionar a maneira como as relações sociais foram construídas ao longo da história desse país. Resultou desse período turbulento o *indigénisme haïtien*, que foi um movimento de resistência política e ideológica organizada para combater tal ocupação, ao mesmo tempo, para (re)construir a nação haitiana. O mais importante desse movimento é que ele foi também uma corrente de pensamento que propõe teorias sociais, não só para resolver conflitos sociopolíticos, culturais e econômicos do Haiti, mas também para construir outras sociedades multirraciais pós-escravistas.

Vimos que as propostas progressista e emancipatória feitas por Jean Price-Mars, o ideólogo do *indigénisme haïtien*, e outros integrantes desse movimento para lidar com os conflitos internos não foram levadas a cabo. O indigenista François Duvalier,

fundador do *noirisme*, mais tarde aproveitou-se das contradições sociais existentes para chegar ao poder, propondo “defender as causas da massa da população -negra”. No entanto, sua atuação no poder não mudou a situação socioeconômica e cultural da massa que pretendeu representar. Embora ele tivesse feito da questão de cor da pele a base da sua ideologia, proposto melhorar a condição dos mais desfavorecidos e reconstruir a imagem do negro, seu regime passou longe disso (HURBON, 1987; TROUILLOT & TROUILLOT, 2010). Labelle (1987), foi quem investigou as dinâmicas dos estereótipos negativos e positivos ligados a cor da pele no seio da sociedade haitiana durante o regime *noiriste* de Duvalier. Ela permite entender que esse regime não contribuiu para amenizar as discriminações e as representações negativas que pisaram/pisam sobre a massa negra, tampouco para melhorar suas condições sociais.

Nesse sentido, uma breve historicidade da construção da nação haitiana foi suficiente não só para descobrir as raízes das contradições que alimentam as tensões sociais. Mas também, para perceber a pluridimensionalidade dos problemas internos que afetam a população haitiana. Portanto, esses elementos desafiam uma abordagem simplista na compreensão, por exemplo, de um fenômeno como despigmentação “voluntária” de cor de pele.

A nossa investigação sobre a construção de uma identidade haitiana pautada pelo respeito das diferenças e da diversidade continua sendo um projeto futuro no Haiti e em muitos outros países “multirraciais”. Embora reconheçamos a flexibilidade que exista na construção de uma identidade, consideramos que o *respeito* deve ser o elemento fundamental, não só para lidar com as tensões causadas pela não aceitação das diferenças e da diversidade, mas também para um “*bien vivre ensemble*”.

Além disso, nossa análise sobre o fenômeno contemporâneo de despigmentação no Haiti, nos leva a considerar que o espírito colonial que objetiva desempretecere os negros, que foi explicitado nas propagandas publicitárias de cosméticos como, no comercial feito em 1884 para sabonete *Pears* que foi analisado por Peter Fry (2010) e produtos como *Dirtoffe me blanchit* feito por volta dos anos trinta do século XX descrito por Delporte (2006), continua sendo reproduzido nas sociedades atuais. Apropriando-se desse espírito, as indústrias de beleza e de cosmético elegem a branquitude como símbolo de beleza, reproduzindo o racismo, ao mesmo tempo, alimentando um sentimento de rejeição por parte de muitas pessoas negras que não se enquadram nos padrões instituídos.

Apoiado na abordagem de Bordeleau (2012, p.100), consideramos que o sentimento de inferioridade e o complexo dos colonizados vividos pelos negros desde o período colonial são transpostos ainda hoje, através dos critérios de beleza, do privilégio socioeconômico e cultural gozados pelas pessoas de pele clara na sociedade haitiana. Isso se reflete nas formas como ser bonito e ser rico são representadas e definidas socialmente nesta sociedade.

As justificativas apresentadas pelas haitianas que usam produtos despigmentantes deixam entender que “ser branco” permanece como um símbolo de “superioridade” para elas, pelo menos, no que tange a beleza e a posição privilegiada que pessoas dessa cor ocupam na escala da hierarquização social. O que faz com que, ter uma aparência clara se torne um poderoso critério de valor para muitos(as) haitianos(as).

Embasado nas análises feitas ao longo desses capítulos, concluímos que a ideologia racista que sustentava o colonialismo foi disseminada com tanta profundidade nas sociedades escravocratas, que ela acabou tendo um efeito totalizador sobre as sociedades antigamente colonizadas. Assim, sem deixar de lado a participação das indústrias cosméticas e da indústria de beleza na atualização dos preconceitos raciais, assumimos que o fenômeno de despigmentação da cor de pele na sociedade haitiana resulta, tanto da estrutura social racista como da ideologia racista que têm sua base num passado longínquo. Essas ações realizadas por muitas pessoas negras sobre a sua cor de sua pele é um profundo trauma colonial.

A despigmentação da pele não é um fenômeno exclusivo da população haitiana, pois como salientamos, ela é presente em muitas sociedades antigamente colonizadas e também na população afrodescendente que reside nas antigas metrópoles (BORDELEAU, 2012; LY, 2018). Ela é um fenômeno complexo que exige muitas investigações e pesquisas para compreendê-la melhor. Portanto, uma abordagem interdisciplinar e uma etnografia multilocal podem ser importantes para compreender esse fenômeno nas suas várias dimensões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAIN, Yves. Le mouvement indigéniste haïtien In: SOUFFRANT, Claude (org) **Littérature et société en Haïti**. Éditions Henri Deschamps, Bibliothèque Nationale d'Haïti #91-05-063 Éditions Henri Deschamps, 1991.

ALEXIS, Stéphen. **Le nègre masqué**. Port-au-Prince: Fardin, 1933.

ARISTIDE, Jean-Bertrand; CHRISTOPHE, Wargny. **Todo Homem é um Homem**. Tradução Antonio de Padua Danesi. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1995.

BELLEGARDE, Dantès. **Pour une Haïti heureuse**. Chéraquit, 1927.

_____. **La résistance haïtienne**. (L'occupation américaine d'Haïti): Récit d'histoire contemporaine, 1937.

_____. **L'Occupation Américaine d'Haïti**: ses conséquences morales et économiques, 1929.

BISPO, Cristiano. «**Black is beautiful : o discurso sobre a África na antiguidade clássica** ». Revista do Departamento de História do Colégio Pedro II. p.75 - 85, 2006.

BONNIOL, Jean Luc. **Beauté et Couleur de Peau**. Revue Persée, volume 60, Numéro 1, 1995, p.185-2014.

_____. **Racialisation? Le cas de a colorisation coloniale des rapports sociaux**. Faire savoirs, Sciences humaines et sociales en région, PACA, n° 6, mai 2007, pp. 37-46.

_____. **La peau noire**: va-et-vient d'un anthropologue entre le biologique et le social. Université Paul Cézanne, Institut d'Ethnologie Méditerranéenne et Comparative / Centre de Recherches Culture, Santé, Sociétés, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 5, rue du château de l'horloge, BP 647, 13094 Aix-en-Provence Cedex 2, 2006, p. 853-858.

BORDELEAU, Lilianne. **Le blanchiment de l'apparence**: enjeux identitaires et pratiques corporelles dans un contexte contemporain. Étude chez des femmes d'origine haïtienne de Montréal. Dissertação de Mestrado. Université Laval Québec, 2012.

BYRON, Jhon Picard. La pensée de Jean Price-Mars. Entre construction politique de la nation et affirmation de l'identité culturelle haïtienne. In Jhon Picard Byron. **Production du savoir et construction sociale**. L'ethnologie en Haïti. Québec/Port-au-Prince : Les Presses de l'Université Laval & Les Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2004.

BYRON, Jhon Picard. **L'engagement ethnologique de Jean Price-Mars et son engagement politique**. Tese de doutorado. Université Laval - Canadá, 2012.

CAMPOS, A. Campos. **Racismo em três dimensões**: uma abordagem realista-crítica. Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. 2017. DOI: 10.17666/329507.

CASIMIR, J. Le créole, synthèse culturelle. In: ACADEMIE DE LA LATINITE. **Latinité et identité haïtienne**: Entre la tradition et la modernité, Académie de la Latinité, RJ, 2005.

CHARLES, Judithe. **L'Indigénisme dans le Roman Haïtien**. Dissertação de Mestrado. Université McGill, 1984.

CIARCIA, Gaetano Ciarci. **Jacques Roumain, Oeuvres complètes**. Gradhiva [En ligne], 1 | 2005, mis en ligne le 10 décembre 2008, consultado 30 julho 2017. URL: <http://gradhiva.revues.org/403>.

CLORMÉUS, Lewis Ampidu. **La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars**: faire du vodou haïtien une religion. Archives de sciences sociales des religions, 2012, disponibilizado 26 novembro 2016, acessar 31/08 2017. URL: <http://assr.revues.org/24140>; DOI: 10.4000/assr.24140.

CONSTANT, I; MABANA, K. C. **Negritude**: legacy and present relevance. Cambridge Scholars, 2009.

COLBERT, Jean-Baptiste. **Le code noir**: Recueil d'édits, déclarations et arrêts concernant les esclaves nègres de l'Amérique, Paris, 1685.

CORBISIER, Roland. Prefacio. In: MEMMI, Alber. **Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do colonizador**. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

CORTEEN, André. **Misère, religion et politique en Haïti**: diabolisation et mal politique. Paris: Karthala, 2001.

DARTHROIT, Anthony. **Sociabilités et imaginaires coloniaux dans le Nord de 1880 à 1918**. Tese de Doutorado, Université Charles de Gaulle – Lille 3, 2014.

DENIS, Lorimer; DUVALIER, François. **Problème des Classes à Travers l'Histoire d'Haïti**: sociologie politique. Imp. de l'État, 1948.

DELPORTE, Christian. **L'imaginaire Colonial**. L'Afrique et les Africains dans l'image de l'entre-deux-Guerres In : *Image et politique en France au XX^e siècle*. Paris, Nouveau Monde Éd, 2006.

DORLIN, Elsa. **La matrice de la race**: Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française. Paris, Éd. La Découverte, coll. Textes à l'appui/Genre et Sexualité, 2006.

DUVALIER, François. **Mémoires d'un leader du Tiers Monde**. Hachette, 1969.

EMERIAU, Céline. « **S'éclaircir pour faire « peau neuve »?** », Corps, 2 (n° 7), p. 111-116. DOI 10.3917/corp.007.0111 ETIENNE, J.F (2003) Histoire d'Haïti. Biblioteca Haïtienne des Pères du Saint-Esprit, 2009.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador : EDUFBA, 2008 [1952].

_____. **Les Damnés de la terre**. Paris: Ed. François Maspero Place Paul Painlevé, 1968.

_____. **Pour la révolution africaine**: Écrits politiques. Les Classiques des sciences sociales, 2001.

FARDIN, Dieudonné. **Histoire de la littérature Haïtienne**, tom.5. Épanouissement Du mouvement Indigéniste Haïtien. Tom.5. Port-au-Prince: Fardin, 2009.

FAUSTINO, Deivison Mendes. As Máscaras brancas e o homem de cor. In: FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon**: Um revolucionário particularmente negro. São Paulo: Ciclo Continuo Editorial, 2018.

FIRMIN, Antenor. **De L'égalité des races humaines**. Paris: Librairie Cotillon, 1885.

FRY, Peter. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005.

_____. “Race” Savonnettes et Crème de Beauté. In: AUBRÉE, M. ; Véronique BOYER, V. ; et al. **Brésil(s). Sciences humaines et sociales**. Paris: Édition de la Maison des Sciences de l’Homme, 2010.

GUERRIER, Pierre André. **Pour une Haïti Moderne**: Essai d’Actualité. Édition le manuscrit, 2008.

GOURAIGE, Ghislain. D'une jeune poésie a une autre. In: SOUFFRANT, Claude (org) **Littérature et société en Haïti**. Éditions Henri Deschamps, Bibliothèque Nationale d'Haïti #91-05-063 Éditions Henri Deschamps, 1991.

HALL, Stuart. **Identités et cultures 2**: Politiques des différences. Éd. Amsterdam, 2013.

_____. **A Identidade cultural na Pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lope Louro. 11 ed. Editora DP&A, 1995.

HASENBALG, Carlos. As imagens do negro na publicidade. In: HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle. **Estrutura Social, Mobilidade e Raça**. Grande Brasil: Veredas, Guimarães Rosa, Rio, Editora José Olympio, 15 Ed. 1983.

HECTOR, M; HURBON, L. **Genèse de l’État Haïtien (1804-1859)**. La maison de science de l’homme: 2009.

JEAN PIERRE, Jean Gardy. **Haiti, uma República de Vodú?**: Uma análise do lugar do vodu na sociedade haitiana à luz da Constituição de 1987 e do decreto de 2003, 2009. 144 f. Dissertação de Mestrado, (Mestrado em religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2009.

JEAN-PIERRE, J. R. **La Révolution Anti-Esclavagiste Et Anti-Colonialiste De Saint-Domingue 1789 - 1804**. 2005.

JOSEPH-JANVIER, Louis. **Les Détracteurs de la race noire et de la république d'Haïti**. Paris: Marpon et Flammarion, 1882.

LABELLE, Micheline. **Idéologie de Couleur et Classes Sociales en Haïti**. Montreal: Les Presse de l’Université de Montréal, 1987.

LEACH, Edmund. **Aspectos antropológicos da linguagem**: categorias animais e insulto verbal. In: DA MATTA, Roberto (org). Antropologia. São Paulo : Ática, 1983.

LE BRETON, David. **La sociologie du corps**. Paris : Univ. de France, 2000.

LY, Fatima. **Dépigmentation Cosmétique Volontaire (DCV)**: enjeux sanitaires, pratiques, motivations et ébauches de solutions, La Peaulogie, 2018. Disponível em: <http://lapeaulogie.fr/depigmentation-cosmetique-volontaire-dcv-enjeux-sanitaires-pratiques-motivations-et-ebauches-de-solutions/>

MAGLOIRE-DANTON, Géralde. **Biografia de Jean Price-Mars**. Disponível no site classique des sciences sociale: http://classiques.ugac.ca/classiques/price_mars_jean/price_mars_jean_photo/price_mars_jean_photo.html consultado 26/05/2017.

MATHURIN, Margareth. Intégration et développement. In: **GHRAP**. Villes haïtiennes dans la Nation. Cardicis, 2011.

M'BEMBA-NDOUMBA, Gaston. **Ces noirs qui se blanchissent la peau**: la pratique du Maquillage chez les Congolais. Paris, France, L'Harmattan, 2004.

MEMMI, Albert. **O Racismo**. Tradução Natércia Pacheco e Manuela Terraseca. Editorial Caminho, AS, Lisboa, 1993.

MEUDEC, Marie. **Penser la perpétuation des préjugés à propos d'Haïti et des Haïtiens**: altérisation, racisme, imaginaire colonial et hégémonie blanche. Revue Interdisciplinaire de travaux sur les Amériques. N.11, 2016. Association RITA - 69 Rue Colmet Lépinois - 93100 MONTREUIL ISSN 2102-6424.

MOORE, Carlos. Racismo: passado conflituoso, presente comprometido, futuro incerto. In: MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade**: Novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ª Ed. – Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

NICHOLLS, David. Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915-1946. In: Annales. **Économies, Sociétés, Civilisations**. 30^e année, N. 4, 1975. pp. 654-679; doi : 10.3406/ahess.1975.293637. http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1975_num_30_4_293637. Consultado, 31 de setembro 2017.

NGUIMBUS, Blandine. **L'Émergence de la Dépigmentation Volontaire et du Défrissage à Nantes**. Tese de doutorado. Université de Nantes, Faculté de Pharmacie, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, Etnia, Estrutura Social**. São Paulo. Editora: Pioneira, 1975.

PETIT, Antoine. **La dimension addictive de la dépigmentation volontaire**. Dissertação de Mestrado. Paris, Université Paris 13, 2007.

PÉRINA, Mickaëlla. **Citoyenneté et Sujétion aux Antilles francophones**. Post-esclavage et aspiration démocratique. Paris : L'Harmattan, 1997.

POMPILUS, Pradel. Le paysan dans la littérature haïtienne. In: SOUFFRANT, Claude (org). **Littérature et société en Haïti**. Éditions Henri Deschamps, Bibliothèque Nationale d'Haïti #91-05-063 Éditions Henri Deschamps, 1991.

PRICE, Hannibal. **De la Réhabilitation de la Race Noire par la République d'Haïti**. Les Editions Fardin, 1898.

PRICE-MARS, Jean. **La Vocation de L'Élite**. Port-au-Prince, Haïti, Imprimerie Edmodnu Chenet, 1919.

_____. **Ainsi Pala l'Oncle**: Essais d'Ethnographie. New-York: Parapsychology foundation, Inc; 1928.

_____. **Une Étape de l'Évolution Haïtienne Étude de Socio-psychologie**. Port-au-Prince: Imprimerie "La Presse", 1929.

_____. **Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haïtien**. Port-au-Prince, Haïti: Imprimerie N.A. Theodore, 1956.

ROGERS, Dominique. De l'origine du préjugé de couleur en Haïti. In: **Outre-mers**, tome 90, n°340-341, 2e semestre 2003.

ROUMAIN, Jacques. **Gouverneur de la rosée**: Roman. La bibliothèque française, 1944.

SAINT-Éloi, Rodney. **Ainsi Parla l'Oncle Suivi de Revisiter l'Oncle**. Édition Mémoire d'encrier Montréal, 2009.

SEGUY, F. As raízes históricas do precário do haitiano. In: **Catástrofe de janeiro de 2010, a “internacional comunitária” e a recolonização do Haiti**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2014.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros**. Identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ : Editora Vozes, 2o ed. 2000.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

REVUE MENSUELLE RELIGIEUSE ET POLITIQUE, (Paris) (1894 et 1896): **Documents sur la lutte de l'Église catholique contre le vaudou en Haïti au 19e siècle**.

ST-JOHN, Spencer. **Haïti: ou, La république noire**. E. Plon, Nourrit et cie, 1894.

TOLENTINO, H. D. **Origine du préjugé racial aux Amériques**. Colección Bohio, 2014 [1984].

TROUILLOT, Jean-Hénoch; TROUILLOT Raynal. **Manifeste pour un mouvement culturel en Haïti**. Revue Le Grand Soir, 2010. Disponível em: <https://www.legrandsoir.info/Manifeste-pour-un-mouvement-culturel-en-Haiti.html>
Consultado: 30/08/2017.

UNESCO. **Coalition internationale des villes contre le racisme**: Un lexique du racisme Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes. CRIEC. Montréal, Qc, Canada, H3C 3P8, 2006.

WARGNY, Christophe. **Haiti n'existe pas**: 1804-2004, deux cents ans de solitude. Editions Autrement Frontières, Paris, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

REFERÊNCIAS MIDIÁTICAS

HAÏTI LIBRE (10/09/2012): Haïti - Politique : Intervention musclée du Sénateur Zenny, à Jacmel (exclusif). Disponivel em : <http://www.haitilibre.com/article-6604-haiti-politique-intervention-musclée-du-senateur-zenny-a-jacmel-exclusif.html>. Acesso, 01/07/2018.

LE NOUVELLISTE . Changer de couleur: rêve à risque: Changer la couleur de sa peau est devenu la mode. Médecins, psychologues, travailleurs sociaux et sociologues s'en inquiètent Pourquoi?, 2012. <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/106211/Changer-de-couleur-reve-a-risque.html> . Acesso: 14/04/2018.

LE NOUVELLISTE (11/07/2012): Que dire d'être Noir dans la « république » de Pétiyon-Ville? Disponivel em: <http://www.lenouvelliste.com/public/article/107037/que-dire-detre-noir-dans-la-republique-de-petion-ville>. Última consulta 01/07/2018.

LE NOUVELLISTE. «S'éclaircir la peau, peu importe le prix», 2014: <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/128447/Seclaircir-la-peau-peu-importe-le-prix.html> . Acesso: 14/04/2018.

LE NOUVELLISTE. Changement de la couleur de peau en Haïti : Complexe, colorisme ou valeur ajoutée?, 2016a. <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/157721/Changement-de-la-couleur-de-peau-en-Haiti-Complexe-colorisme-ou-valeur-ajoutée> . Acesso: 4/04/2018.

Le NOUVELLISTE. «Les produits blanchissants pour la peau : Des résultats pas toujours clairs» 2016b: <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/154885/Les-produits-blanchissants-pour-la-peau-Des-resultats-pas-toujours-clairs> . Acesso: 24/12/2017.

YOUTUBE. Sekrè Ayisyen Savon Papaye Haiti Commercial, 19 de fev de 2015: <https://www.youtube.com/watch?v=vx4N-8z-HIs> . Acesso: 03/01/2018.

YOUTUBE. Moun kap douko yo ki vlé vini grimel men denjé ki gin lan sa", 18 mars 2017. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=-1lLuh33Nps> . Acesso: 12/2/2017.

ANEXO QUESTIONÁRIO APLICADO ONLINE

1. Informações sobre o perfil das 39 pessoas que responderam ao questionário (Idade e sexo).

Faixa etária 18 a 30 anos: 25 pessoas, sendo que 14 são do sexo masculino e 11 do sexo feminino. Faixa etária 31 a 45 anos: 13 respondentes, 8 do sexo masculino e 5 do sexo feminino. Faixa etária 46 a 60 anos: uma respondente. Faixa etária 60 a mais: 0.

2. Cor da pele dos(as) respondentes: 37 pessoas declaram que possuem pele preta. Uma se declarou parda. A última não se declarou.

PERGUNTAS E RESPOSTAS

Pergunta 4: QUAIS SÃO OS CRITÉRIOS QUE VOCÊ CONSIDERA PARA QUE UMA PESSOA SEJA VISTA COMO BONITA NO HAITI?

R1. Para mim, para que uma pessoa seja considerada bonita, não basta ter beleza física, deve ter, em primeiro lugar, capacidade intelectual. Não é o uso de produto para clarear a cor da pele que vai fazer com que uma pessoa seja bonita.

R2. Resposta incompreensível.

R3. A pessoa tem que ter boas qualidades, não apenas bela aparência.

R4. A pessoa deve permanecer natural, sem passar produto para clarear a cor da pele, sem alisar o cabelo.

R5. Uma pessoa bonita é aquela que consegue demonstrar sua beleza.

R6. A pessoa tem que ser branca.

R7. A pessoa tem que ficar natural (sem modificar a aparência).

R8. A pessoa tem que ter conhecimento, tem que ter um rosto bonito.

R9. A pessoa tem que ter boa forma, um corpo bonito.

R10. Ela tem que ser negra, com cabelo afro.

R11. Ela tem que ser branca.

R12. Desde que a pessoa tenha um corpo bonito, ela pode ser negra ou branca.

R13. Quando a pessoa permanece com a sua cor natural (sem modificar a aparência por meio de produtos e outros meios).

R14. Pele clara bem refinada.

R15. Uma pessoa bonita é aquela que é competente, inteligente, e tem conhecimento.

R16. Uma pessoa bonita é quando ela combina um conjunto de coisas, bons princípios, conhecimento, inteligência.

R17. Uma pessoa bonita é aquela que cuida de si mesma, (fazer esporte, se alimentar bem) tem uma boa aparência.

R18. Uma pessoa bonita tem que ter beleza interior (conhecimento, sabedoria) e de cor negra.

R19. A pessoa deve ser negra.

R20. A pessoa tem que ter qualidade moral.

R21. A pessoa tem que ser formada e ter uma beleza exterior apreciável.

R22. A pessoa tem ser simples, que usa maquiagem leve.

R23. Tem que ter pele clara.

R24. Inteligência, cabelo bonito, bela aparência, sabedoria.

R25. A cor da pele não é determinante para que uma pessoa seja bonita, desde que a pessoa cuide de sua aparência, qualquer pessoa pode ser bonita.

R26. A pessoa tem que ser limpa, tem que cuidar da sua saúde e deve ser simples.

R27. Tem que ter cabelo “swa-liso” e pele clara.

R28. A pessoa tem que ficar natural, sem usar produto que pode clarear a cor da pele.

R29. Beleza é natural, não precisa procurá-la através de processo estético.

R30. A pessoa tem que ter uma boa forma, um corpo bem definido, tem que ser inteligente e elegante.

R31. Beleza é relativa. Muitas vezes têm pessoas negras que se acham feias, porém as pessoas são bonitas, apenas têm uma falta de compreensão por parte das pessoas. Não têm pessoas feias, a cor não define quem é bonita e quem é feia.

R32. Uma pessoa - qualquer que seja a cor da pele, sua altura, qualidade de cabelo, sua aparência física - pode ser bonita, basta ela se cuidar.

R33. Uma pessoa bonita é aquela que fica com suas características naturais sem passar produtos artificiais para modificar a cor da pele. E uma pessoa pode ser bonita independente da sua cor.

R34. Uma pessoa pode ser bonita qualquer que seja sua cor, porém na sociedade haitiana têm uma tendência que a pele mais clara é mais bonita.

R35. A pessoa tem que ser negra, deve ficar natural, sem usar produto.

R36. Ela tem que ter um físico atraente, rosto bonito e ser clara.

R37. A pessoa deve permanecer com a sua cor natural.

R38. Nada.

Pergunta 5: VOCÊ JÁ USOU OU USA PRODUTOS PARA CLAREAR A COR DA PELE?

34 pessoas declararam que não; 5 pessoas declaram que sim.

Pergunta 6: CASO VOCÊ USE, POR QUAL MOTIVO?

R1. Para clarear a cor da pele.

R2. Para tirar mancha do rosto.

R3. Para clarear a cor da pele.

R4. Uso para limpar a pele, não com objetivo de clarear a cor da pele.

R5. Uso às vezes para tirar mancha da pele.

Pergunta 7: NA SUA LÓGICA, QUE EFEITO ESTÉTICO OS PRODUTOS E OUTROS MEIOS USADOS TÊM SOBRE SEU CORPO?

R1. Resposta incompreensível.

R2. Resposta incompreensível.

R3. O corpo pode perder a sua beleza natural.

R4. Os produtos podem melhorar a cor da pele. (Por exemplo, o sabonete Asepxia, pode acabar com as manchas na pele e deixa o rosto mais agradável).

R5. Eles deixam manchas na pele.

R6. Devido aos produtos, na sua maior parte, serem compostos de substância química, quando as pessoas despigmentam a pele, isso pode provocar câncer de pele.

R7. Os produtos podem estragar a pele de quem usa.

R8. Os produtos fazem com que o corpo perca a sua beleza natural.

R9. Estraga a beleza natural.

R10. Alguns produtos reforçam a acne e outros queimam a pele.

R11. O uso de creme faz com que a pele fique mais clara e mais bonita.

R12. Os produtos podem estragar a pele.

R13. Os produtos podem diminuir a capacidade da pele para combater os raios ultravioleta. O que cria uma predisposição para o desenvolvimento de câncer em pessoas que usam produtos químicos.

R14. Não posso afirmar nada, pois nunca usei.

R15. Não sei nada a respeito dos produtos.

R16. Os produtos deixam o corpo bonito, me faz bem, e faz com que muitas pessoas se aproximem de mim.

R17. Os produtos destroem a melanina.

R18. Os produtos podem provocar câncer da pele.

R19. Os produtos deixam meu corpo bonito.

R20. Os produtos podem causar câncer de pele.

R21. Uso produtos apenas para deixar a pele limpa. Também para proteger o corpo.

R22. Os produtos podem trazer certa satisfação momentânea, porém mais para frente pode causar prejuízo a quem usou. Pois podem destruir a melanina, podem provocar câncer da pele.

R23. Não uso nenhum produto com esse fim.

R24. O uso de produtos pode ter efeito negativo sobre a pele.

R25. Os produtos podem provocar câncer.

Pergunta 8: QUAL SUA OPINIÃO SOBRE O USO DE PRODUTOS DE DESPIGMENTAÇÃO?

R1. Nada.

R2. Não uso produtos com esse fim.

R3. Uma pessoa que usa esses produtos não deve andar no sol, deveriam usá-los sob a recomendação de um dermatologista.

R4. Nada.

R5. Usava produtos químicos para clarear a minha pele, porém quando percebi que poderia ter efeitos negativos, voltei usar produtos que não possuem tal potencial.

R6. É um negócio lucrativo, porém que está destruindo a pele dos usuários, mas esses últimos não entendem isso.

R7. Não acho nada, apenas estou procurando deixar a minha pele bonita.

R8. Os produtos para clarear a cor da pele podem produzir muitas consequências negativas sobre a cor da pele.

R9. Os produtos podem danificar a saúde de quem os usa.

R10. As pessoas não deveriam usar esses produtos para clarear a cor da pele porque são nocivos à saúde.

R11. Esses produtos não vão possibilitar às pessoas ter a beleza ideal que estão procurando.

R12. O uso dos produtos poderia ser bom se não tivesse efeitos secundários.

R13. Desde que são produtos químicos, com certeza vão provocar efeitos negativos.

R14. Os produtos podem destruir a proteção do corpo.

R15. Os produtos podem ter consequências positivas e negativas.

R16. É uma coisa linda, olhar pessoas bonitas que usam produtos naturais ou produtos que não terão impactos negativos sobre o corpo, porém quando se trata de produtos químicos são muito prejudiciais para a saúde.

R17. O uso dos produtos para clarear a cor da pele não faz sentido, quem é branco nasceu branco, as pessoas não devem se embranquecer à base de produtos despigmentantes.

R18. Os produtos deixam as pessoas mais jovens, mais lindas.

R19. Não acho nada, mas não uso esses produtos.

R20. A pele vai sofrer consequências negativas.

R21. Nada.

R22. Nada.

Pergunta 9: CASO NÃO USE NENHUM PRODUTO PARA CLAREAR A SUA COR DA PELE, O QUE VOCÊ ACHA SOBRE QUEM USA ESSES TIPOS DE PRODUTOS?

R1. Eu acho que é um complexo de inferioridade, isso demonstra que tem gente que continua com traços de escravidão no seu espírito. As pessoas estão destruindo o corpo, destruindo as proteções da pele. Elas estão arriscando contrair infecções. Enfim, é um complexo.

R2. Nada.

R3. É um problema de autoestima, essas pessoas acham que pele clara é sinônimo de beleza.

R4. O uso dos produtos pode ser perigoso para o corpo quando é feito de maneira excessiva.

R5. Tenho pena de quem está destruindo a proteção do corpo contra os raios ultravioleta.

R6. Essas pessoas são vítimas da representação de pessoas consideradas bonitas na sociedade haitiana, isto é, ser bonita não se atribui a quem tem pele preta.

R7. São pessoas que não têm orgulho de si, também estão procurando agradar aos outros.

R8. Acho que essas pessoas estão fazendo mal a si mesmas, também lhes falta conhecimento sobre isso.

R9. Elas estão procurando uma aparência para ser mais bonita.

R10. São um conjunto de pessoas que não acreditam em si mesmas e estão procurando meios para ser apreciadas por outras pessoas.

R11. Para mim, as pessoas que usam esses produtos estão procurando doença.

R12. Acredito que é o direito e a escolha de quem usa esses produtos sem excesso.

R13. Acredito que os produtos podem ter muitos efeitos negativos sobre a saúde das pessoas que os usam, elas não conseguem sair no sol, quando estão doentes, dificilmente conseguem levar picada de agulha.

R14. Têm pessoas que usam produtos para despigmentação, é porque elas não têm orgulho de si mesmas, têm algumas que usam por loucura, têm algumas que usam por acreditar que pele clara é mais bonita.

R15. Porque elas não se amam do jeito que elas são.

R16. O uso dos produtos pode ter muitos impactos negativos na saúde de quem usa, pode provocar câncer.

R17. Quando essas pessoas estão doentes, têm necessidade de tomar soro, fica difícil suportar a agulha, isso pode levá-las à morte.

R18. Os produtos terão impactos negativos sobre a saúde de quem usa.

R19. Quem usa esses produtos são ignorantes.

R20. O uso de produtos não é bom porque tira a camada protetora do corpo. Assim, elas não conseguem tomar muito sol.

R21. Não acho nada a respeito, pois cada um tem direito de fazer o que eles acham bom para si. Desde que se sintam bem, isso não me atrapalha.

R22. Não estou contra a escolha pessoal de uma pessoa que escolhe usar produtos, que ela acha que pode deixá-la mais bonita. Porém, se eu pudesse aconselhá-las, diria que os produtos têm efeitos secundários nocivos sobre a saúde.

R23. Às pessoas que usam esses produtos falta autoestima. Por isso, elas não se aceitam do jeito que elas estão.

R24. As pessoas que estão usando produtos para clarear a cor da pele, em minha opinião, estão causando danos a si mesmas, pois elas têm muitas coisas que não vão conseguir fazer. Por exemplo: não conseguem andar no sol; não conseguem tomar banho no mar, se por acaso sofrer um acidente, dificilmente vão resistir a agulha do médico, muitas têm problemas de visão, pois muitas vezes, elas falam que quando usam os produtos não conseguem enxergar bem, também, quando não tiver dinheiro para comprar produtos, a pele fica feia.

R25. Com o tempo, elas podem ter câncer de pele.

R26. É uma escolha.

R27. Sim, eu uso para clarear a minha cor da pele, mas tem gente que pode usá-los apenas para limpar a pele.

R28. Aconselho às pessoas que estão usando esses produtos a parar de usá-los porque podem ter grandes impactos sobre a saúde.

R29. De acordo com a forma que elas usam os produtos, pode chegar um tempo em que a pele fica muito fina e pode ter efeitos negativos sobre a saúde. Elas podem perder a cor original, e não conseguem mais ter essa cor de volta.

R30. As pessoas que fazem essa prática não sabem o valor de si mesmas, pois a pele original é mais resistente, quando perder a pele original, vai sofrer o efeito dos produtos.

R31. Acredito que quem faz uso desses produtos não aprecia sua cor ou aprendem a não gostar a sua cor, desde quando reconheceu a sua cor até o momento que começou a usar esses produtos.

R32. Acho que tem gente que usa esses produtos pela influência de outras pessoas, também pode ser complexo de inferioridade, a pessoa pode achar que é inferior a outras pessoas que têm pele clara.

R33. Acho que quem usa esses produtos está procurando uma beleza excepcional para se diferenciar das pessoas com pele igual a ela para se aproximar daquelas que têm pele clara.

R34. As pessoas podem ter câncer de pele, não vão conseguir se proteger do sol.

R35. Quem usa produtos para clarear a cor da pele tem um complexo, a pessoa prefere uma cor diferente da cor original que tinha.

R36. Acredito que quem usa esses produtos não gosta de si próprio.

Pergunta 10: SEGUNDO VOCÊ, O QUE LEVA UMA PESSOA A USAR ESSES PRODUTOS?

R1. Pode ser que as pessoas se sintam inferiores com relação às outras nações, os homens são cúmplices porque muitas vezes, eles pedem para que sua companheira limpe a sua pele, isso acaba desdobrando sobre a despigmentação da cor de pele.

R2. Nada.

R3. Para que essas pessoas possam se aproximar da raça branca e da elite econômica haitiana.

R4. É uma falta de autoestima que leva uma pessoa a se despigmentar, isso é resultado de uma crise de identidade.

R5. Ignorância e preconceito contra si próprio.

R6. Elas procuram ter a aparências das pessoas consideradas bonitas na sociedade haitiana, que são mestiças ou brancas.

R7. As pessoas que usam esses produtos se acham incompletas, portanto se despigmentam em busca dessa completude.

R8. Essas pessoas não têm orgulho da sua cor da pele, por isso se despigmentam.

R9. Elas fazem isso para se aproximar dos brancos, para muitas a cor preta é uma maldição, a branca é uma benção. Portanto, ter aparência de branco passa a ser uma melhor opção.

R10. Falta de autoestima faz com que essas pessoas não acreditem em si, assim passam a acreditar na beleza dos outros.

R11. Loucura que leva as pessoas a fazer esse ato.

R12. Elas são motivadas pela busca de beleza, para se sentir mais bonitas.

R13. Muitas pessoas na sociedade haitiana gostam de imitar, elas percebem outras nações brancas, queriam ser iguais a elas.

R14. Falta de autoestima leva as pessoas a se despigmentar.

R15. Pressões sociais, pois muitos dizem que tem que ter pele clara para poder progredir nessa vida.

R16. Elas são motivadas pela busca de melhor cor da pele.

- R17. Preconceito que leva as pessoas a fazer essa prática.
- R18. Falta de autoestima, essas pessoas não acreditam em si.
- R19. O complexo de inferioridade que leva as pessoas a fazer isso.
- R20. Falta de autoestima. Elas acham que tem que ter pele clara para serem bonitas.
- R21. A busca de agradar a si mesmo ou seus parceiros.
- R22. A maneira como se considera as pessoas que têm pele clara na sociedade haitiana é um dos motivos.
- R23. Critérios de beleza que a grande mídia projeta levam as pessoas a se despigmentar.
- R24. Às vezes elas chegam a alguns países e, percebendo que as pessoas são brancas, elas querem ser também. Também, o ambiente em que vivem essas pessoas, por ter gente racista, que subestima quem tem pele preta, acaba levando essa última a embranquecer para se adequar ao ambiente.
- R25. O desejo de ter uma pele bonita.
- R26. O desejo de agradar si próprio.
- R27. A ambição da cor de outras (pessoas com cor preta que quer ter pele clara) faz com que haja pessoas que odeiem a si mesmas, elas acham que a sua cor da pele não é bonita.
- R28. O desejo de ser bonita, às vezes para tirar manchas, são elementos que motivam certas pessoas a se despigmentar.
- R29. A não aceitação da sua cor da pele, falta de autoestima, não se acha bonita, muitas vezes racistas são alguns elementos que podem motivar pessoas a se despigmentar.
- R30. Muitas pessoas negras se sentem inferiores às pretensas brancas.

R31. A aceitação da opinião hegemônica acerca dos critérios que definem se uma pessoa é bonita ou não faz com que as pessoas procurem se despigmentar para se aproximar dos critérios estabelecidos.

R32. Complexo de inferioridade, falta de autoestima, influência de outras pessoas são alguns dos motivos que podem levar uma pessoa a se despigmentar.

R33. O racismo que existe entre negro e branco que motiva as pessoas de pele preta a se despigmentar.

R34. Muitas vezes são algumas manchas que levam as pessoas a usar produtos que despigmentam. Têm outras que se despigmentam porque não gostam da cor da pele preta.

R35. Não gostar da própria cor (cor preta) faz com que muitas pessoas busquem clarear a pele por meio de produtos.

R36. Pressuposição de que os produtos podem deixar as pessoas mais bonitas são um dos motivos que levam as pessoas a se despigmentam.